Orbis Biblicus et Orientalis 201

Stefan Alkier /
Markus Witte (Hrsg.)

Die Griechen und das antike Israel

Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Die Inhalt-Seiten wurden von den Herausgebern
als PDF-Daten zur Verfügung gestellt.

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
ISBN 3-7278-1477-2 (Academic Press Fribourg)
ISBN 3-525-53058-7 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Inhaltsverzeichnis



Vorwort

»David und Hiob dachten nicht,
daß sie Horaz und Aeschylus
Collegen werden müßten ... «[1]

I

Bereits in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v.Chr. herrschte zwischen Griechenland auf der einen Seite und Kleinasien und dem Vorderen Orient auf der anderen Seite ein intensiver Kulturaustausch. Schlug sich dieser zunächst in einer Orientalisierung der griechischen Kunst, Literatur und Religion nieder, so machte er sich in einem zunehmendem Maß in einer Gräzisierung des Ostens bemerkbar. Dabei verlief die Gräzisierung des Vorderen Orients regional und zeitlich gestaffelt. Für das antike Israel ist spätestens seit der Mitte des 3. Jh. v.Chr. griechischer Einfluß archäologisch und literarisch nachweisbar. Doch schon im 6. Jh. v.Chr. sind epigraphisch Kittäer (*ktym*), griechische Söldner, in Palästina belegt[2] und in einzelnen, teilweise wohl noch vorexilischen Texten des Alten Testaments tauchen die Ionier (*yāwān*) auf[3]. Dies provoziert die Frage nach einem vorhellenistischen Einfluß auf die Kultur, Religion und Literatur des antiken Israel.

Der Beantwortung dieser Frage widmete sich ein im Jahr 2003 an der Universität Frankfurt/M. durchgeführtes und von der Projektgruppe »Altorientalisch-hellenistische Religionsgeschichte«, einem Forschungsverbund im Rahmen der *Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie*, verantwortetes Symposion. Für die großzügige finanzielle Förderung dieser Tagung danken wir herzlich der *Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau* und der *Vereinigung der Freunde und Förderer der Johann Wolfgang Goethe-Universität.*

Der vorliegende Band bietet nun die für den Druck durchgesehenen und erweiterten Beiträge des Symposions sowie eine Auflistung der

---

1 J.G. Herder, Briefe, das Studium der Theologie betreffend, I (1780/1785), in: SW, hg. v. B. Suphan, 1879, Bd.X, 15.

2 Vgl. die Arad-Ostraka aus dem 6. Jh. v. Chr. bei J. Renz/W. Röllig, Handbuch der Althebräischen Epigraphik, I, 1995, 353ff.

3 Vgl. Gen 10,2.4; I Chr 1,5.7; Jes 66,19; Ez 27,13; Joel 4,13; Sach 9,13; Dan 8,21; 10,20; 11,2. Das Alter der Belege ist umstritten. Doch dürften zumindest Gen 10,2.4 noch aus vorhellenistischer Zeit stammen.

bisher in Palästina gefundenen attischen Keramik und einen thematisch passenden Artikel zum Jüdischen Synkretismus. Für die Erstellung der Druckvorlage danken wir dem Wissenschaftlichen Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neues Testament, Herrn Michael Schneider, für die Unterstützung bei den Korrekturen den beiden Wissenschaftlichen Mitarbeitern am Lehrstuhl für Altes Testament, Frau Evangelia G. Dafni und Herrn Dr. Johannes F. Diehl, sowie den studentischen Hilfskräften Frau Katharina Vögler und Herrn Christian Becker. Schließlich gilt unser Dank der Autorin und den Autoren der einzelnen Aufsätze sowie den Herren Prof. Dr. Otmar Keel und Prof. Dr. Christoph Uehlinger für die Bereitschaft, das Buch wie schon dessen Vorläufer[4] in die von ihnen herausgegebene Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis* zu übernehmen.

II

Hans-Peter Kuhnen zeichnet mit historischer Phantasie in seinem Beitrag »Israel unmittelbar vor und nach Alexander dem Großen. Geschichtlicher Wandel und archäologischer Befund« auf der Basis archäologischer und landeskundlicher Daten die wahrnehmbaren Veränderungen in der Levante nach, die der Alexanderzug mit sich brachte. Insbesondere hebt er die auf der Basis des griechischen Rechts beruhende Schuldsklaverei hervor, die erst die Entstehung von großen landwirtschaftlichen Betrieben in den Ebenen Palästinas ermöglichte. Damit einher ging die wirtschaftliche Stagnation des Berglandes, so dass es im Laufe der Zeit zu einer spannungsgeladenen Disharmonie in Israel kam, die sich letzlich in den Makkabäeraufständen gewaltvoll entlud.

Robert Wenning gibt unter dem Titel »Griechischer Einfluss auf Palästina in vorhellenistischer Zeit?« einen detaillierten Bericht über die materiellen Funde, die für die Zeit vor Alexander dem Großen relevant sind. Die Frage selbst, die das Thema Wennings bezeichnet, beantwortet er mit einem klaren »Nein«. Ging bereits Kuhnen auf die wichtige Bedeutung der phönizischen Küstenstädte für die grundlegende Frage nach Kulturkontakten zwischen Griechenland und der Levante ein, so kann Wenning zufolge für die Perserzeit nicht von einer *Hellenisierung* Palästinas gesprochen werden. Vielmehr zeugen die von ihm diskutierten

---

4 M. Witte/S. Alkier (Hg.), Die Griechen und der Vordere Orient. Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr., OBO 191, 2003.

materiellen Hinterlassenschaften von einer »verbreiteten *Phönizisierung*« Palästinas »in die auch griechische Elemente als phönizische Lebensart eingebettet sein können.« Auf diese Weise geraten die Phönizier als Kulturvermittler in den Blick, wobei Wenning auf signifikante regionale Unterschiede in Palästina aufmerksam macht.

Der Beitrag von *Monika Bernett* »Polis und Politeia. Zur politischen Organisation Jerusalems und Jehuds in der Perserzeit« geht der Frage nach, mit welchen Kategorien und Modellen die jüdisch-judäische Geschichte zwischen dem 6. und 4. Jh. v.Chr. angemessen zu erfassen sei. Gegenüber den in der alttestamentlichen Forschung maßgeblichen Kategorien der *Theokratie* bzw. *Hierokratie* auf der einen und der *Tempel-Bürger-Gemeinde* auf der anderen Seite bringt sie aus althistorischer Perspektive den Begriff der *Polis* ein und zeigt, inwiefern »das perserzeitliche Jehud als eine Erscheinungsform antiker stadtstaatlicher Organisation« zu begreifen ist. Dabei beschreibt sie aber nicht nur die Übereinstimmungen zwischen griechischer bzw. phönizischer Polis und dem perserzeitlichen Jehud-Jerusalem, sondern arbeitet auch in einem »absetzenden Vergleich« die Unterschiede heraus. Ihre modellbezogene Vorgehensweise vermag gleichermaßen eine enorme Dichte textlicher, archäologischer und numismatischer Daten zu verarbeiten und die Interpretation dieser Daten theoretisch begründet zu vernetzen. Durch dieses strukturanalytische Verfahren erhalten ihre Rekonstruktionen und deren hermeneutische Begründungen ein hohes Maß an Plausibilität. In einem Anhang zeigt sie die Tendenz des Josephus auf, die Geschichte Judäas auch schon für die persische Zeit zu entpolitisieren. Dabei warnt Bernett davor, diese zeitgeschichtlich bedingte Argumentationsstrategie des Josephus auch heute noch als angemessene historische Rekonstruktion auszugeben.

Sebastian Grätz untersucht in seinem Beitrag »Esra 7 im Kontext hellenistischer Politik. Der königliche Euergetismus in hellenistischer Zeit als ideeller Hintergrund von Esr 7,12-26« die Authentizität des sogenannten Artaxerxes-Erlass. Grätz zufolge weist das Schreiben formale und inhaltliche Parallelen zu »Schenkungen hellenistischer Herrscher an Städte und Heiligtümer« auf. Esr 7,12-26 kann Grätz zufolge nicht länger als Dokument persischer Religionspolitik gelten. Vielmehr sollte es als fiktives Schreiben der frühhellenistischen Zeit gelesen werden, das ganz im Dienst der narrativen und theologischen Intention des Esra-Buches steht, die wiederum enge Berührungen zum chronistischen

Geschichtswerk aufweist. Grätz folgert daraus: »Die historische Entstehung des Judentums oder der Tora lässt sich damit ebenso wenig anhand von Esr 7 als Ergebnis persischer Politik aufzeigen wie z.B. die Entstehung der Septuaginta anhand des Aristeasbriefes als Ergebnis des Betreibens von Ptolemaios II.«

In seinem Überblicksartikel zum »Jüdischen Synkretismus« setzt sich Dieter Georgi mit Nachdruck für eine angemessene Berücksichtigung und Bewertung des Diasporajudentums und seiner weltgeschichtlichen Bedeutung ein. Georgi zeichnet die Entwicklung des jüdischen Synkretismus in »einem Gang von Ost nach West und rund um das Mittelmeer zurück nach Osten« nach. Dabei versteht er Synkretismus als »aktiven Dialog zwischen verschiedenen, auch einander entgegengesetzten Kulturen und Religionen«. Insofern dieser Dialog wesentlich von der Begegnung des antiken Israel mit dem Griechentum geprägt ist, kann Georgi darstellen, wie spätestens in hellenistischer Zeit Athen, Jerusalem und Alexandria Schwestern und Hiob und Aeschylus Brüder werden.

Markus Witte
Stefan Alkier

Frankfurt am Main,
im Februar 2004

Israel unmittelbar vor und nach Alexander dem Großen Geschichtlicher Wandel und archäologischer Befund

Hans-Peter Kuhnen

Alexanders Zug durch die Levante, in der vieltausendjährigen Geschichte des Orients nur ein Augenblick, entzog Palästina für rund ein Jahrtausend der Dominanz orientalischer Großmächte und öffnete das Land politischen Einflüssen des Westens. In einem facettenreichen Spannungsverhältnis zwischen Tradition und Moderne entwickelte sich in der Folge aus dem Judentum eine neue Religion, die uns noch heute mit Fragen nach ihrer Entstehungsgeschichte konfrontiert, was ein besonderes Interesse an diesem Abschnitt der Geschichte des Heiligen Landes begründet, und dabei in interdisziplinären Dialog Theologie, Religionsgeschichte und die verschiedenen Disziplinen der historisch-archäologischen Landesforschung einander annähert[1]. Dabei erhält die Theologie von den Geschichtswissenschaften und der Archäologie empirisches Material, das die Entstehungsgeschichte der neuen Verkündigung erhellt; ihrerseits gibt sie den archäologisch-historischen Disziplinen Fragestellungen und Anregungen, die ein erweitertes öffentliches Interesse an diesem Zweig der Geschichte sichern[2]. Um in diesem Dialog dieselbe Sprache zu finden, wird im folgenden Israel weder als heilsgeschichtlicher noch als politischer Begriff auftauchen, sondern als rein geografische Bezeichnung, die gleichbedeutend mit Palästina das Land zwischen Mittelmeer, Jordan, Libanon und Negev-Wüste umschreibt[3]. Dank besonderer christlicher und jüdischer Forschungsinteressen ist dieses Gebiet heute einer der archäologisch am besten erforschten Landstriche der Alten Welt, und

---

1 M. Hengel, Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit, 1976, 152-175; vgl. auch V. Fritz, Einführung in die biblische Archäologie, 1985; D. Vieweger, Archäologie der biblischen Welt, 2003.

2 D. Conrad, Hobby oder Wissenschaft? Biblische Archäologie und ihre Stelung im Kanon der theologischen Fächer, ZDPV 115 (1999), 1-11, hier: 9f.; O. Keel/M. Küchler/C. Uehlinger, Orte und Landschaften der Bibel, Band 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, 1984, 369f. siehe auch den Beitrag von F. Unruh in H. Lichtenstein/O.H. Romberg (Hg.), Fünfzig Jahre Israel: Vision und Wirklichkeit, Bundeszentrale für Politische Bildung, Schriftenreihe Bd. 353, Bonn 1998, 291ff.

3 Fritz, Einführung, 10f.

findet für seine archäologischen Funde und Befunde Aufmerksamkeit weit über die Landesgrenzen hinaus.

Alexander der Große und seine Unterwerfung der persischen Satrapien in der Levante 333/2 sind als Phänomene der Ereignisgeschichte nach den Schriftquellen in vielfältigen Facetten erforscht[4]: 333/2 v.Chr. zerschlug Alexander der Große mit seinem Heereszug von Kleinasien durch Syrien, Libanon und Israel/Palästina nach Ägypten das persischen Großreich der Achämeniden, das seit der Zerschlagung des neubabylonischen Reichs 539 v.Chr. über den syrisch-palästinischen Raum geherrscht, und dem Volk Israel die Rückkehr aus dem babylonischen Exil gestattet hatte. Wie aus der im 4. Jahrhundert v.Chr. entstandenen »Beschreibung der syrisch-palästinischen Küste« des sog. »Pseudo-Skylax« hervorgeht, gehörte das Land zwischen Jordangraben und Mittelmeerküste zu der Satrapie »Eber-nari« und umfaßte die Territorien der Stadtstaaten Tyros und Sidon, sowie die Provinzen Galiläa, Samaria, Judäa und Idumäa[5].

Alexander und sein Heer eroberten auf ihrem Zug nach Ägypten die Küstenstädte Tyros und Gaza, trafen sonst aber anscheinend auf keinen nennenswerten Widerstand im Land und behielten die Verwaltungseinheiten der Perserzeit bei. Nach dem Tod Alexanders und den Kämpfen um seine Nachfolge sicherte sich 301 v.Chr. Ptolemaios I. Soter (305-285 v.Chr.) die Herrschaft über Ägypten und Palästina, und organisierte die Territorialverwaltung nach ägyptischem Vorbild[6]. Er verlieh ausgewählten Städten den Ehrentitel »Polis« und versah sie mit entsprechenden Privilegien, zu denen besonders für Akko-Ptolemais, Jaffa und Gaza das Recht eigener Münzprägung gehörte; ferner schuf er ausgedehnte Krondomänen und führte wie in Ägypten das System der Steuerpacht ein. Sein Nachfolger Ptolemaios II. Philadelphos (285-246 v.Chr.) musste aber Palästina gegen die Annexionsabsichten des

---

4 Hengel, Juden, 11-25. ders., Judentum und Hellenismus, 1973, 105ff.

5 Zur Historischen Geographie Palästinas in persischer Zeit M. Avi-Yonah, The Holy Land from the Persian Period to the Arab Conquest, 1977, 11-31; ders., Art. Palästina, in: Pauly Wissowas Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften. Suppl. XIIISW, 1973, 321-454, hier: 323ff.

6 A. Berlin, Between Large Forces. Palestine in the Hellenistic Periods, in: BA 60 (1997), 2ff. Siehe auch Hengel, Juden, 25-50; E. Lohse, Umwelt des Neuen Testaments, 1986, 7ff. V. Tcherikover, Hellenistic Civilisation and the Jews, 1959, 2-35. aus archäologischem Blickwinkel H.-P. Kuhnen, Palästina im Hellenismus, Historicum 2000, 21ff.

Seleukidenreiches verteidigen, und führte drei erfolgreiche Kriege gegen seine syrischen Nachbarn. Nach Niederlagen im fünften syrischen Krieg (201-198 v.Chr.) bei Sidon und Banias zogen sich die Ptolemäer unter Ptolemäus V. Epiphanes (205-180 v.Chr.) endgültig aus Palästina zurück, und überließen das Land dem siegreichen Seleukidenkönig Antiochus III. Megas (223-187 v.Chr.). Fortan gehörte Palästina zum Großreich der Seleukiden, das unter Seleukos IV. Philopator (187-175 v.Chr.) eine gezielte Hellenisierungspolitik einleitete, und alle Teile des Landes nach dem Vorbild der syrischen Militärmonarchie gliederte, was unter Antiochus IV. Epiphanes (175-164 v.Chr.) im judäischen Bergland zum Aufstand der Makkabäer und zur Entstehung des Hasmonäereiches führte – was aber über das hier anstehende Thema hinausgeht.

Wer von der aus der Prähistorie hervorgegangenen kontextualen Archäologie[7] her an das Thema herangeht, wird danach fragen, wie sich die weltgeschichtlichen Erschütterungen des Alexanderzuges archäologischen Erbe fassen lassen, also in der Sachkultur des 4. und 3. Jh. v.Chr., die in Palästina seit knapp eineinhalb Jahrhunderten wissenschaftlich erforscht wird, so daß das einschlägige Fundgut heute dank übergreifender Sammelwerke einigermaßen gut zugänglich ist. Zu erwähnen sind hier vor allem Ephraim Sterns »Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period« (1973, engl. 1988), für die Schriftquellen Menahem Sterns »Greek and Latin Authors on Jews and Judaism«, die ebenfalls von Efraim Stern herausgegebene neue »Enzyklopädie der archäologischen Ausgrabungen Palästinas« (1992) und die Bände Vorderasien II,1-2 des Handbuchs der Archäologie (1988/1990). Wichtig für siedlungsgeschichtliche Fragestellungen ist schließlich die vom Archaeological Survey of Israel seit Beginn der neunziger Jahre herausgegebene Archäologische Landesaufnahme mit Fundkarten im Maßstab 1:20.000, die einen flächigen Überblick über Verteilung und Alter der archäologischen Fundstellen ermöglichen.

---

7 Kontextuale Archäologie J.A. Sabloff/W. Ashmore, An Aspect of Archaeology's Recent Past and its Relevance in the New Millenium, in: G.M. Feinman/T.D. Price (eds.), Archaeology at the Millenium. A Sourcebook, 2001, 11-32.

Methoden

Nach den spezifischen Methoden der kontextualen Archäologie sind archäologische Befunde zunächst aus ihrem Auffindungskontext heraus zu analysieren, ehe sie in einem zweiten Schritt den Schriftquellen gegenübergestellt werden[8]. Archäologische Befunde illustrieren nicht einfach die Realität der überlieferten Texte, sondern bilden eine eigene Wirklichkeit ab, die mit der literarischen Überlieferung keineswegs deckungsgleich sein muß. Quellenkritische Fragen nach dem Fundkontext und vorsichtige Interpretation sind also angesagt, um Archäologie historisch zum Sprechen zu bringen[9].

Fragestellungen und Quellen

Der Übergang von persischer zu hellenistischer Herrschaft wird in Palästina durch die Schriftquellen nur in Teilbereichen erhellt: Während die einschlägigen griechischen Autoren die politisch-militärischen Aspekte in den Mittelpunkt stellen und auf den Wandel der Herrschaftsverhältnisse abheben, zielen die entsprechenden Bücher des Alten Testaments auf die Heilsgeschichte des Judentums, die nur einen Teilaspekt der Landesgeschichte einfängt, und sind historisch schwer zu interpretieren[10]. Wirtschafts- und sozialgeschichtliche Komponenten des Wandels bleiben weithin im Dunkeln. Wer wissen will, wie sich Demografie, Wirtschaftsleben, Kultur und Umwelt änderten, benötigt deshalb als Ergänzung und Korrektiv die archäologischen Quellen, um ein lebensnahes Bild des Griechisch-Werdens von Palästina zu gewinnen.

Die archäologischen Quellen setzen sich aus epigrafischem Material sowie aus Siedlungs-, Grab und Einzelfunden zusammen, die jeweils aus ihrem Auffindungskontext heraus zu uns sprechen. Sied-

---

[8] Zu den Methoden F. Lang, Klassische Archäologie. Eine Einführung in Methode, Theorie und Praxis, 2002, 74ff.

[9] A. Borbein, Archäologie und historisches Bewußtsein, in: B. Andreae (Hg.), Archäologie und Gesellschaft. Forschung und öffentliche Interesse, 1981, 59f.; M.I. Finley, Quellen und Modelle in der Alten Geschichte, 1987, 30ff.

[10] Einführung in die Quellenkunde bietet Vieweger, Archäologie; kurz auch Keel/Küchler/Uehlinger, Orte, 400ff.; E. Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135), 1973; Hengel, Juden, 11.152f.; H. Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit. Handbuch der Archäologie, Vorderasien II.1, 1988, 693-697.

lungsfunde stammen aus einer kaum noch überschaubaren Zahl archäologischer Ausgrabungen, die seit knapp 150 Jahren in allen Teilen des Landes stattfanden[11]. Während Ausgrabungen punktuell in die Tiefe gehen, vermitteln Oberflächenerkundungen unter bestimmten methodischen Voraussetzungen flächige Erkenntnisse über Fragen der Siedlungsgeschichte und Landnutzung. Gräber sind für Archäologen wichtig als quellenkritisches Korrektiv zur Aussage der Siedlungsfunde und liefern bei interdisziplinärer Auswertung Erkenntnisse zur Sozialgeschichte und Demografie. Einzelfunde ohne archäologischen Kontext sind nur dann historisch aussagefähig, wenn sie einwandfrei datierbar sind oder als Träger epigrafischer Botschaften aus sich selbst heraus sprechen, beispielsweise Münzen, Inschriften oder Kunstwerke[12].

Der geographische Rahmen

Ungeachtet der landschaftsgeschichtlichen Veränderungen innerhalb des jüngsten Quartärs (s.u.) trägt die geographische Grundgliederung Palästinas wesentlich dazu bei, die historische Entwicklung des Landes zwischen persischer und hellenistischer Zeit zu verstehen. Prägend ist der schon zur Eisenzeit feststellbare Gegensatz zwischen dem zerklüfteten, kleinräumig gegliederten Bergland Galiläas, Samarias und Judäas auf der einen, den ausgedehnten Schwemmebenen längs der Mittelmeerküste, im Jesreel-Tal und am Rand des Jordangrabens auf der anderen Seite[13]. Auf den Kalkgebirgen Galiläas, Samarias und Judäas herrschen erosionsanfällige, flachgründige Kalksteinverwitterungsböden in der Art mediterraner Terra Rossa vor; die Schwemmebenen sind schon zur Eisenzeit von dem aus den Bergen angeschwemmtem sog. »älteren Alluvium« (older fill) bedeckt, das ertragreiche, aber schwere Böden erzeugt [14].

---

11 E. Stern, Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C., 1982, 1-45; zu den einzelnen Grabungsstätten: E. Stern (Hg.), The New Ency-c-lopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land I-IV (NEAEHL), 1992; Information über laufende Ausgrabungen Hadashot Arkeologiot, geografisch geordnet NEAEHL I-IV.

12 D. Vieweger, Archäologie der Biblischen Welt, 2003, 15.

13 Geografie Palästinas: Y. Karmon, Israel. Eine geographische Landeskunde, 1983, 123-126; E. Orni/E. Efrat, Geographie Israels, 1966, 3-6. Siehe auch Y. Aharoni, Das Land der Bibel. Eine historische Geografie, 1984, 21ff.

14 Zur Bodenkunde Karmon, Israel, 84ff.

Damit bieten Bergland und Ebenen unterschiedliche Ausgangsbedingungen für die Landwirtschaft: die Ebenen sind bei genügender Bewässerung günstige Standorte für Ackerbau, Weinbau und Sonderkulturen; Landwirtschaft in den Bergen setzt wegen der Erosionsgefahr Terrassierungen voraus und läßt damit nur kleine Bewirtschaftungseinheiten zu; steilere Flächen eignen sich für extensive Kleinviehhaltung und Baumkulturen[15].

Entsprechend dieser Landschaftsgliederung unterscheiden sich Bergland und Ebenen siedlungsgeographisch voneinander: Die von flachen Hügelketten gefaßten Ränder der Küstenebene sind gesäumt von Siedlungszentren, die meist schon seit der Bronzezeit bestehen und die bei ausreichender archäologischer Untersuchung normalerweise Funde aus allen vor- und frühgeschichtlichen Perioden seit der Bronzezeit aufweisen. Diese Orte – besonders Tel Akko, Shiqmona, Atlit, Tel Dor, Apollonia, Joppa, Ashdod, Ashquelon und Gaza am Westrand der zentralen Küstenebene, an deren Ostrand Lachish, Maresha, Gezer und Gath, im Binnenland kommen Hazor, Beth-Yerah, Bet Shean sowie Beer Sheva am Nordrand des Negev – liegen auf natürlichen Anhöhen, die durch die Besiedlung im Lauf der Jahrhunderte künstlich emporgewachsen sind, so daß sie als Tell gelten. Jeder dieser Orte ist von ackerbaulich nutzbaren Schwemmebenen umgeben, an deren Rändern bei näherer Nachsuche im allgemeinen kleinere Siedlungsstellen ländlichen Charakters entdeckt werden.

Demgegenüber sind im Bergland von Galiläa, Samaria und Judäa große Siedlungszentren dünner gesät; zu nennen sind hier im wesentlichen Samaria, Shechem und Jerusalem, dazu aber in dichter Folge kleinere Siedlungsstellen auf natürlichen Kuppen, die ebenfalls in aller Regel eine mehrperiodige Besiedlung seit der Bronzezeit aufweisen[16].

Der Gegensatz zwischen Bergland und Ebenen spiegelt sich schon früh in der Demographie wieder: Während in den Bergen die traditionalistischen Stammesgesellschaften der Judäer und Samaritaner leben, sind die Ebenen seit der Eisenzeit von Phoenikern besiedelt. Diese standen seit der frühen Perserzeit in Kontakt mit griechischer Kultur und hatten vereinzelt wohl auch griechische Familien als Nachbarn, die als Kolonisten, Händler, oder Veteranen in das Land gekommen

15 Vegetationszonen: M. Zohary, Pflanzen der Bibel, 1983, 16-41.
16 Aharoni, Land, 23ff.

sein konnten[17]. Als Alexander 332 v.Chr. an der Levanteküste entlang nach Süden zog, hatte sich die Bevölkerung der großen Ebenen in Stadtstaaten organisiert, die nach dem Vorbild der griechischen Poleis ihr jeweiliges Umland als Wirtschaftsterritorium nutzten[18]. Eine herausragende wirtschaftliche Stellung hatten seit den Tagen der Perserherrrschaft die Küstenstädte Gaza, Sidon und das bedeutende Münzzentrum Tyrus inne, die unter den neuen politischen Bedingungen des Alexanderreichs und seiner Nachfolgestaaten bessere wirtschaftliche Entfaltungsmöglichkeiten durch Privilegien wie Münzprägung und Steuerfreiheit erhielten, was ihnen zu einer wirtschaftlichen und kulturellen Blüte im 3. und 2. Jahrhundert v.Chr. verhalf[19].



Abb. 1: Eine der wichtigsten Grabungsstätten der Küstenebene in persisch-hellenistischer Zeit: Tel während der Ausgrabungen 1995 (Dia: H.-P. Kuhnen)

---

[17] Während die ältere Forschung griechische Elemente in der phoenikischen Kultur mit der Anwesenheit griechischer Söldner erklärte, gehen neue Arbeiten von einer kulturellen Beeinflussung der phoenikischen Koine rund um das Mittelmeer durch griechische Kultur aus, vgl. J. Boardman, Aspects of »Colonization", in: BASOR 322 (2001), 33-42, hier: 40; G. Lehmann, Trends in Local Pottery Development of the Late Iron Age and Persian Period in Syria and Lebanon, ca. 700-300 B.C., in: BASOR 311 (1998), 7-37; J.E. Coleman/C.A. Walz (Hg.), Greeks and Barbarians: Essays on the Interaction between Greeks and Non-Greeks, 1997; J. Waldbaum, Greeks in the East or Greeks and the East, in: BASOR 305 (1997), 1-17.

[18] H.-G. Kippenberg, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung, 2. Auflage, 1982, 7ff.; ders./G. Wewers, Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, 1979, 15ff.

[19] A.H.M. Jones, The Greek City from Alexander to Justinian, 1979, 1ff. und 39ff.

Im Späthellenismus schoben die Siedlungszentren durch Bevölkerungszunahme ihre Wohn- und Wirtschaftsquartiere in die Ebene zu Füssen des Tell vor, was das Stadtgebiet zum Teil beträchtlich erweiterte, und an manchen Orten – etwa Beth Shean, Marissa oder Hazor während der Römerzeit die vollständige Verlegung des Stadtgebietes in die Ebene einleitete.

Die historische Entwicklung: Palästina vor und nach Alexander

Anders als es die präzisen Jahresangaben in den chronologischen Übersichten der Standardwerke zur Landesgeschichte suggerieren, wird Palästina unmittelbar vor und nach Alexander für den Archäologen nur in einem groben Zeitraster faßbar. Zeitangaben wie »unmittelbar vor« oder »unmittelbar nach« lassen sich mit archäologischen Methoden in dem hier interessierenden Zeitalter nicht scharf genug datieren, um auf das Jahr oder Jahrzehnt genaue Daten festzulegen.

Unmittelbare Spuren von Alexanders Eroberungszug sind mehr als rar: Aufgrund der Fundumstände und beigefundener Papyri wird ein Höhlenversteck in Wadi Daliyeh in der samaritanischen Wüste mit Flüchtlingen aus den Jahren des Alexanderzuges in Zusammenhang gebracht[20]; Siedlungsschichten in Hazor, Tell Kesan, Tell Abu Hawam, Tell es-Semak, Ramat Rahel, Samaira, Tell en-Nasbe und Megiddo werden ebenfalls in die Jahre des Alexanderzuges datiert, doch beruht die Zuweisung hier nur auf der in den Schichten enthaltenen Keramik, was die Gefahr eines Zirkelschlusses in sich trägt[21].

Archäologische Datierungen – aufgrund von Münzen, Keramik und anderen Kleinfunden – erlauben im günstigsten Fall die Datierungsschärfe von einer Generation. So erscheint ein Zeitraum von rund 3 Jahrzehnten für Archäologen als »gleichzeitig«, was bedeutet, daß der hier vorgegebene Zeitansatz »unmittelbar vor und nach Alexander« mindestens zwei, besser drei Generationen, dauern muss, damit im archäologischen Material überhaupt Unterschiede zu erkennen sind. Zur Veranschaulichung stellen uns also zwei Reisende vor, nennen wir sie – als fiktive Personen – Ariston den Älteren, der gegen 350 v.Chr.,

---

20 P.W. Lapp/N.L. Lapp, Discoveries in the Wadi ed-Daliyeh, in: AASOR XLI (1974), 17-29.

21 Exemplarische Kritik hierzu durch M.M.E.K. Vilders, Rez. zu S. Gittin, Gezer III-A Ceramic Typology of the Late Iron II, Persian and Hellenistic Periods at Tell Gezer, in: PEQ 124 (1992), 69ff.

also rund eine Generation vor Alexander das Land bereist hätte, und seinen Urenkel Ariston den Jüngeren, der um 250 v.Chr., gut zwei Generationen nach Alexander, auf derselben Route vom Libanon entlang der palästinischen Küste bis an den Nordrand des Negev, von dort zurück über das Bergland Judäas, Samarias und Galiläas. Beide seien als abenteuerlustige Griechen aus dem Mutterland geschäftlich im Lande unterwegs gewesen, und hätten uns ihre Eindrücke von der Reise überliefert. Wir wollen versuchen, ihre fiktive Reise mit konkreter Phantasie nachzuvollziehen, damit der kulturgeschichtliche Wandel zwischen Perserzeit und Hellenismus über die Lückenhaftigkeit der archäologischen und literarischen Überlieferung hinweg faßbar wird.

Ariston der Ältere wird deutliche Unterschiede wahrgenommen haben, als er per Schiff vom südlibanesischen Tyrus kommend in Tel el Fuhar, der Vorgängersiedlung von Akko an Land ging, und von dort zu Fuß die auf den flachen Felsrücken entlang der Küste in Abständen von 10-15 km gelegenen perserzeitlichen Niederlassungen bis Tel Ashdod aufsuchte. Gegenüber den persischen Metropolen von Tyrus und Sidon wird ihm die geringere Flächenausdehnung der palästinischen Küstenorte aufgefallen sein; gegenüber den Städten des griechischen Mutterlandes dürfte er dagegen vor allem die unterschiedliche Art der Bebauung wahrgenommen haben. Deutlich bescheidener fielen schon die Stadtbefestigungen aus – im allgemeinen schlichte Umwehrungen aus Bruchsteinmauerwerk, die sich ebenso wie die zugehörigen Stadttore in ihren Dimensionen deutlich von zeitgleichen Anlagen in Griechenland, aber auch von den wuchtigen palästinischen Stadtbefestigungen der älteren Eisenzeit unterschieden, und eher gegen Räuberbanden und Vagabunden als gegen Heere mit hoch entwickelter Poliorketik Schutz boten. Anstelle der im griechischen Mutterland vorherrschenden rechtwinkligen Hausgrundrisse und Straßennetze überwog in den perserzeitlichen Küstenorten Palästinas die traditionelle gewachsene Bebauung. Kleinteilige und verschachtelte Baukörper sind ohne strenge Rechtwinkligkeit und ohne stabile Parzellengliederung über Generationen hinweg »agglutinierend« aneinander gewachsen und ergeben das Bild einer homogen und dicht bebauten orientalischen Niederlassung[22], deren allerdings durchaus qualitätvoll ist und solide handwerkliche Kenntnisse verrät. Wie groß der Anteil derer war, die

[22] Wohnbebauung der Perserzeit Weippert, Palästina, 698ff.; Stern, Culture, 54ff.

griechisch sprachen, bleibe dahingestellt, ebenso wie die Frage nach dem Anteil gebürtiger Hellenen aus Griechenland und Kleinasien an der Gesamtbevölkerung[23].

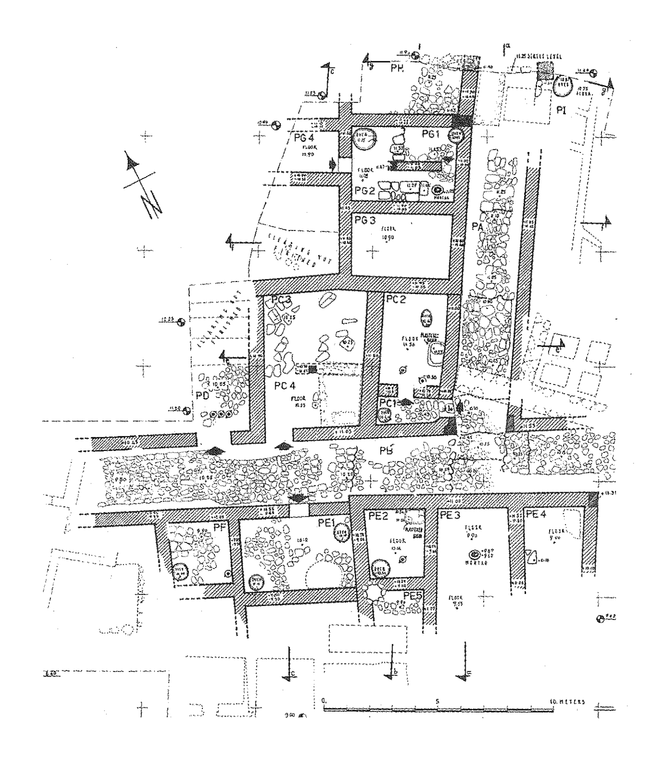


Abb. 2: Ausschnitt der perserzeitlichen Bebauung von Tel es-Semak/ Shiqmona bei Haifa: Grundriss agglutinierende Bebauung (nach J. Elgavish, The Levels of the Persian Period, Seasons 1963-1965. Archaeological Excavations at Shiqmona, Field Report 1, 1968, 53)

Dem an architektonisch gestaltete Tempelbauten und Platzanlagen seiner griechischen Heimat gewöhnten Ariston begegneten auf seinem Weg durch die palästinischen Küstenorte nur wenige Gebäude, die sich durch monumentale Gestaltung von der verschachtelten und kleinteili-

[23] Tcherikover, Civilisation, 111f.

gen Wohn- und Gewerbebebauung absetzten. Es sind die sogenannten »Residenzen«, deren rechtwinkliger und großzügiger Zuschnitt ebenso wie die besonders stabile Bauweise und ihr seltenes Auftreten zeigen, daß sie eine herausgehobene Funktion innehatten[24].

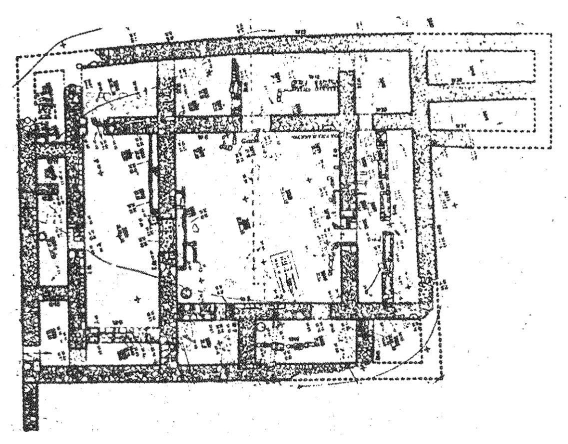


Abb. 3: Sog. perserzeitliche Residenz von Tel Hazor (nach Stern, Culture)

Ihre Bewohner bekommt der griechische Reisende in unserer ausgedachten Geschichte nicht zu sehen, und zwar deshalb, weil die Forschung nicht genau weiß, wer in diesen Residenzen wohnte, und welchem Zweck die Gebäude eigentlich dienten[25]. Mit Ariston wollen wir vermuten, daß es sich um Wohn- und Amtssitze von Vertretern der persischen Staatsmacht handelt, lassen aber offen, in welchem Umfang einheimische Familien solche Ämter bekleideten. Ähnlich verhält es sich mit den ominösen Kultbauten, die Ariston an manchen Orten der Küstenebene wahrnimmt[26]. Anders als die griechischen Tempel des 4. Jh. v.Chr. sind sie nach außen geschlossen und abgesehen von einem weiten, von einer Mittelsäule getragenen Eingangsportal schmucklos gestaltet. Durch die geöffneten Türflügel erblickt Ariston hinter einer vorgelagerten Raumzeile einen Innenhof, den eine weitere Reihe von

24 Residenzen: Stern, Culture, 57ff.

25 Funktion von Residenzen: Weippert, Palästina, 700f.

26 Zum Bestand Stern, Culture, 61-67; Karte und Übersicht bei J. Kamlah, Zwei noprdpalästinische Heiligtümer der persischen Zeit und ihre epigraphischen Funde, in: ZDPV 115 (1999), 163-190, hier: 182f. (Abb. 4).

Kammern abschließt. Als Fremder hat Ariston keinen Zutritt, und mutmaßt deshalb nach Andeutungen von Einheimischen, daß die Männer im Innern Kulthandlungen zu Ehren Baals und anderer orientalischer Gottheiten abhielten.

Mit den Landeskindern phönizischer Sprache kommt Ariston der Ältere vor allem bei seiner geschäftlichen Tätigkeit in Kontakt, wenn es darum geht, spezifische Landesprodukte aufzukaufen, besonders die an der Küste erzeugte Purpurfarbe und hochwertige landwirtschaftliche Produkte[27].

Auch beim Gang über die Bestattungsplätze – im griechischen Mutterland eine nicht unergiebige Quelle, um etwas über die Bevölkerung eines Ortes zu erfahren – kann unser Reisender seine Wissbegier nicht recht stillen. Die meisten Gräber sind ohne besondere Kennzeichnung an der Oberfläche als rechteckige Schächte in den Boden oder den anstehenden Fels eingetieft, und unterscheiden sich äußerlich nicht voneinander[28].

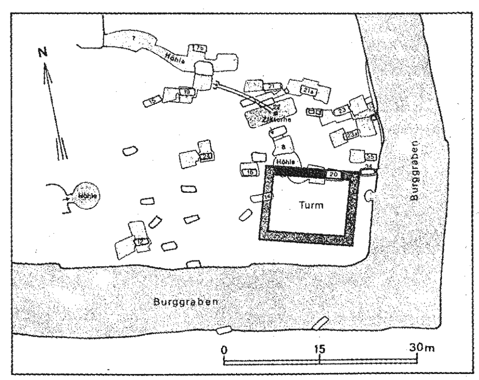


Abb. 4: Ausschnitt des perserzeitlichen Gräberfeldes von Akhziv (nach Kuhnen, Palästina, 70)

---

[27] Seehandel in pers.-hellenistischer Zeit: A. Raban/R. Stieglitz (Hg.), Phoenicians on the Northern Coast of Israel in The Biblical Period. Ausstellungskatalog Hecht Museum, 1993, 2ff.; Purpurgewinnung: E. Stern, Dor – Ruler of the Seas. Twelve Years of Excavations at the Israelite-phoenician Harbor Town on the Carmel Coast, 1994, 195ff.; allgemein: Y. Dan in B.Z. Kedar/T. Dothan/S. Safrai, Commerce in Palestine throughout the Ages. Studies, 1990, 91ff.; Hengel, Juden, 65f.

[28] Grabarchitektur der Perserzeit: Stern, Culture, 80-90; H.-P. Kuhnen, Nordwest-Palästina in hellenistisch-römischer Zeit. Bauten und Gräber im Karmelgebiet 1987, 48f. und 59; s.a. A. Onn, Tombs of the Persian Period near Tell er-Ras (Lohame Hageta'ot Area B), Atiqot 37 (1999), 45-66; O. Shourkin, Tombs of the Persian and Roman Periods Near Tell Er-Ras (Lohame Hageta'ot), Atiqot 37 (1999), 175ff.

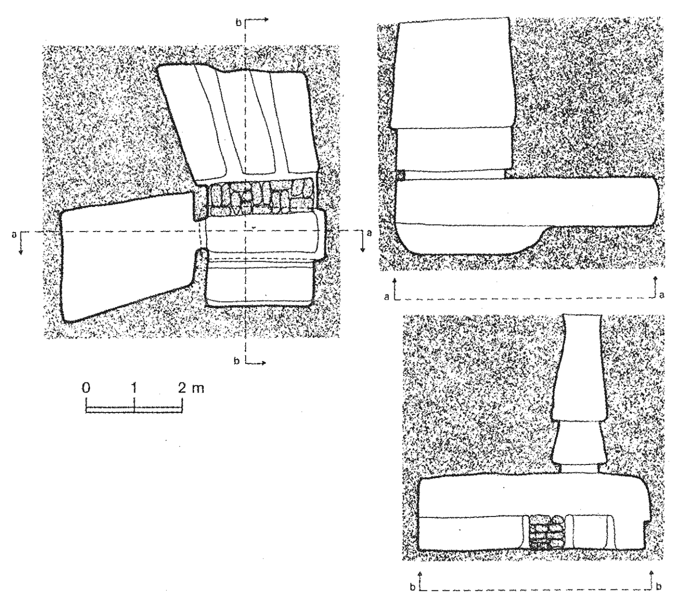


Abb. 5: Schachtgrab der Perserzeit von Akhziv (nach Kuhnen, Palästina, 71)

Da die durchschnittliche Lebenserwartung der Bevölkerung deutlich unter dreißig Jahren liegt[29], sind Beerdigungen an der Tagesordnung. Sie bieten Ariston bisweilen Gelegenheit, einen Blick auf das Grabinnere und auf die bewegliche Ausstattung der Toten zu werfen. Dabei lassen sich Unterschiede im Diesseits wohl erkennen[30]: Schmuck, Bronze- und ausnahmsweise auch Silbergefäße, attische Feinkeramik und Glasgegenstände illustrieren eine wirtschaftlich erfolgreiche Oberschicht, die ihren Wohlstand auch bei der Bestattung ihrer Angehörigen darstellt. Häufiger sieht Ariston allerdings Begräbnisse ärmerer Leute, die nur einige schlichte Tongefäße mit etwas Nahrung für den Weg ins Jenseits enthalten. Seine Geschäftsgespräche führt Ariston in aller Regel auf Griechisch, häufig in Familien, die griechische Namen

---

29 P. Smith u.a. in A. de Groot/D.T. Ariel (Hg.), Excavations at the City of David 1978 - 1985, directed by Yigal Shiloh Vol. III: Stratigraphical, Environmental and other Reports. Qedem 33, 1992, 60f.

30 Bestattungssitten der Perserzeit: Stern, Culture, 91f.; Weippert, Palästina, 703-706.

tragen und schon seit Generationen in den Küstenorten ansässig sind[31]. In den Häusern seiner Gastgeber steht zur Bewirtung nur selten attische Feinkeramik auf dem Tisch; hier wie auch in Küche und (Wein)keller überwiegen schlichtere Tongefäße aus einheimischen Töpfereien, die ihre Ahnen aus der älteren Eisenzeit nicht leugnen können, auch wenn elegangtere Formgebung bei der einen oder anderen Gefäßart gewisse Zugeständnisse an griechisches Formempfinden erkennen läßt[32]. Durchaus zeitgemäßer ist das Mobiliar, das wie in Griechenland und Kleinasien mit bronzenen Beschlagteilen verziert ist. Auf Möbeln und Hausaltären zeigen Aristons Gastgeber hier und da Darstellungen der Götter, die seine griechische Heimat verehrt; daneben bemerkt er aber auch Götterstatuetten und andere Kultobjekte ägyptischer Herkunft[33]. Ansonsten nimmt Ariston gerade im Innern der Häuser Objekte aus unterschiedlichen Kulturräumen wahr, die auf Handelswegen oder als Geschenke ins Land kamen. Darin spiegelt sich die Zugehörigkeit Palästinas zu einem Flächenstaat wieder, der sich von Kleinasien und der Levante bis an die Grenzen Mittelasiens erstreckte, und innerhalb dieses Großraums Güter und Waren frei zirkulieren ließ[34].

Ein etwas anderes Bild bietet sich Ariston auf seinem Rückweg, der ihn vom Nordrand des Negev über das judäisch-samaritanische Bergland nach Galiläa und von dort wieder außer Landes in seine Heimat führt. Der längste Teil dieses Weges führt ihn durch das Gebiet der achaemenidischen Provinz Yehud, die unter der Aufsicht eines persischen Provinzgouverneurs als eigenständige Stammesgemeinde von einem Hohepriester regiert wird und eigenes lokales Kleingeld prägt.[35]Verglichen mit den Ortschaften der Küstenebene sind die Orte

---

[31] A. Berlin, From Monarchy to Markets: The Phoenicians in Hellenistic Palestine, BASOR 306 (1997), 75-88; Stern, Dor, 188ff.; s.a. J. Naveh, On Sherd and papyrus. Aramaic and Hebrew Inscriptions from the Second Temple, Mishnaic and Talmudic Periods 1992, 11ff.

[32] Keramik Palästinas in der Perserzeit: Stern, Culture, 93-142; Griechische Einflüsse: Lehmann, Trends, 7-37.

[33] Kamlah, Heiligtümer, 176ff.

[34] Weippert, Palästina, 706f.

[35] J. Schaper, Numismatik, Epigraphik alttestamentliche Exegese und die Frage nach der politischen Verfassung des achämenidischen Juda, ZDPV 118 (2002), 150-168, hier: 154ff.; L. Mildenberg in Weippert, Palästina, 723-728.

im Bergland kleiner und baulich von schlechterer Qualität[36]. Zwar sind die einzelnen Gebäude wie in der Küstenebene eher unregelmäßig aneinander geschachtelt, doch sind Grundrissgestaltung und Innenaufteilung unregelmäßiger, die Erschließung der Quartiere läuft unübersichtlicher über ein verwinkeltes und dem Gelände angepaßtes Netz schmaler Strässchen und Gassen. Neben »Residenzen« wie in den Küstenorten begegnet Ariston massiveren, festungsartig umwehrten Baukörpern an strategisch wichtigen Orten[37]. Die Privathäuser sind schlicht und verzichten fast ganz auf metallenen Hausrat und importierte griechische Feinkeramik[38]. Die Bevölkerung bestattet wie in der Eisenzeit ihre Toten noch an denselben in den Fels gehauenen Bestattungshöhlen wie in der älteren Eisenzeit, obwohl darin schon Generationen Verstorbener die letzte Ruhe fanden.

Auf repräsentative Eingänge und Luxus legen die Erbauer der Grabhöhlen keinen Wert[39]. Bildwerke gleichgültig aus welchem Material sind verpönt; als Zahlungsmittel kursieren neben der achämenidischen Reichswährung Sonderprägungen, die niemand außerhalb des judäischen Berglandes für geldwert hält[40]. Die Verständigung bei Verhandlungen klappt fast nur, wenn Dolmetscher zur Verfügung stehen, weil die einheimische Bevölkerung aramäisch spricht und nicht des Griechischen mächtig ist[41]. Geschirr und sonstiger Hausrat wirken ärmlich und erinnern an das bewegliche Mobiliar der älteren Eisenzeit[42].

Ariston hat es nach der langen mühevollen Reise durch Palästina satt, weiter in der Fremde sein Geld zu verdienen und die Annehmlichkeiten des Lebens in seiner griechischen Heimat zu entbehren. Er zieht sich auf seinen Besitz in Attika zurück und überläßt die Außengeschäfte seinem Sohn. Dieser profitiert als Zeitzeuge von den politi-

---

36 Siedlungswesen im judäisch-samaritanischen Bergland Stern, Culture, 29-40; s.a. A. Faust, The rural community in Ancient Israel during IA II, BASOR 317 (2000), 17-39, hier: 29ff.

37 Perserzeitliche »Festungen« im judäischen Bergland: Weippert, Palästina, 700f.

38 Siehe Anm. 33.

39 Siehe Anm. 30.

40 Münzumlauf der Perserzeit im judäischen Bergland L. Mildenberg in Weippert, Palästina, 726f.

41 Sprachen in Judäa während der Perserzeit Naveh, Sherd, 11ff.; Hengel, Juden, 108f.

42 Sachkultur Judäas in der Perserzeit Weippert, Palästina, 709ff.; Stern, Culture, 143-194.

schen und gesellschaftlichen Umwälzungen des Alexanderzuges, der neue politische Rahmenbedingungen für wirtschaftliche Expansion schafft und den Geschäften der »Handelsunternehmung« Ariston förderlich ist[43].

Als Aristons Urenkel, Ariston der Jüngere, gegen 250 v.Chr. auf den Spuren seines Urgroßvaters den Landstrich zwischen Mittelmeer und Jordan bereist, findet er sich mit dessen kurzen Reisenotizen aus dem Papyrusarchiv der Familie noch hinreichend zurecht. Die Siedlungszentren auf den Sandsteinrücken der Küstenebene haben ihre Standorte behalten. Auch die Grundzüge der Bebauung sind in den meisten Fällen gleich geblieben, wenn auch die Bausubstanz nach rund einem Jahrhundert manche Neuerungen erkennen lässt. Am auffälligsten sind neue wehrhafte Befestigungen mit Rund- oder Rechtecktürmen und modernen Torbauten, die an Vorbilder der griechischen Festungsbaukunst erinnern, und einem Belagerer einiges poliorketisches Geschick abverlangen[44]. In Dor sieht Ariston jetzt einen eindrucksvol-

---

43 Handelsgeschichte Griechenlands in der Zeit Alexanders des Großen: M. Rostovtzeff, Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt 1955, 62f. und 98ff.; Entwicklung in Palästina: R. Arav, Hellenistic Palestine. Settlement Patterns and City Planning, 337-31 B.C.E., British Archaeological Reports International Series 485, 1989, 122ff.; Hengel, Juden, 64ff.

44 Große hellenistische Bauprogramme, wie sie aus den hellenistischen Machtzentren in Griechenland und Kleinasien bekannt sind, wurden im frühhellenistischen Palästina noch nicht festgestellt. Am besten untersucht sind an den meisten Orten die Befestigungen: In Samaria erneuerte die dort angesiedelte Makedonenkolonie im späten 4. Jahrhundert die Akropolismauer der Eisenzeit und ergänzte sie durch mindestens drei Rundtürme, wie sie auch in Ptolemais-Akko und in Stratonos Pyrgos (Caesarea) neu errichtet wurden, vgl. NEAEHL, 1499ff. (Samaria), NEAEHL, 1229-1232 (Akko), NEAEHL, 1369ff. (Caesarea-Stratonos Pyrgos). Hellenistische Stadtmauern mit Rechteckbastionen kommen vor in Dor, Bet Yerah-Philotheria, vermutlich in Gaza und auf Tel Sandahanna-Marisa. Auf Tel Geser, Tel Balata-Sichem und in Beth Zur setzten die Bewohner im Hellenismus eisenzeitliche Befestigungen wieder instand. Jerusalem gaben die Hasmonäerkönige des späten 2. Jahrhunderts v.Chr. eine Stadtmauer mit einer Zitadelle, die das einzige große Fortifikationsprojekt des späten Hellenismus in Palästina darstellt. Neben diesen größeren Stadtbefestigungen begegnen in Palästina an mehreren Orten kleinere sog. hellenistische Festungen, unter denen besonders Beth Zur, En Gedi, Gebel Sartaba bei Pella (Transjordanien) und Hirbet Uza im Negev durch größere Grabungen untersucht sind. Viele andere Siedlungsplätze hellenistischer Zeit werden von den Ausgräbern ebenfalls als »Festungen« bezeichnet, ohne dass dies durch eindeutige archäologische Funde oder baugeschichtliche Analysen überzeugend bewiesen wäre. Speziell zu Dor: Stern, Dor, 203ff.; zusammenfassend H.-P. Kuhnen, Palästina in griechisch-römischer Zeit. Handbuch der

len Doppeltempel, dessen Säulenfront in ionischer Ordnung den Seefahrern schon von weitem die Herrschaft neuer Götter ankündigt[45]. Einige Städte haben Quartiere der noch aus persischer Zeit stammenden schachtelartigen Bebauung einplaniert und durch Neubauten nach griechischem Vorbild ersetzt: Rechtwinklige Häuser nach regelmäßigem Plan auf rechtwinklig geschnittenen Parzellen (sog. insulae), die von einem rechtwinkligen Straßengitter erschlossen werden[46]. Die Innenaufteilung der Häuser ist ebenfalls griechischen Vorbildern angenähert:



Abb. 6: Grundmauern des hellenistischen Doppeltempels von Tel Dor
Hellenistische Wohnhäuser Grundriss (Dia: H.-P. Kuhnen)

Archäologie. Vorderasien II,2, 1990, 43ff.; Arav, Palestine, 151ff. mit weiterer Literatur.

45 NEAEHL, 399f.

46 Im Vergleich zu den Befestigungsanlagen sind andere Werke der Monumentalarchitektur des 3.-2. Jahrhunderts v.Chr. in Palästina nur sporadisch untersucht, so in Dor ein Tempelbezirk mit zwei Podiumstempeln unmittelbar am Meer, in Samaria ein vermuteter Isistempel, ein Altar in Tel Sandahanna-Marisa. Ein Apoll-Tempel auf Tel Beth Shean-Scythopolis wird aufgrund von Skulpturenfunden vermutet, vgl. G. Fuks, Scythopolis – A Greek City in Eretz-Israel, 1983, 72ff.; NEAEHL, 209ff. Zu den wenigen archäologisch untersuchten technischen Einrichtungen gehören hellenistische Hafenanlagen in Dor und Töpferöfen in Ashdod, vgl. NEAEHL, 94ff. Als Überblick mit weiterer Literatur Kuhnen, Palästina, 68f.; Arav, Palestine, 147ff.

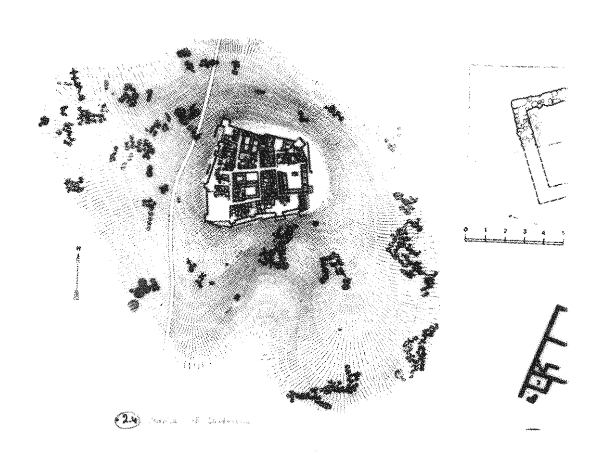


Abb. 7: Marissa – Tel Sandahanna: Die hellenistische Stadt und die Grabhöhlen der Umgebung (nach Kuhnen, Palästina)

Die Wohn- und Gewerberäume sind einigermaßen regelmäßig um einen peristylartigen Innenhof gruppiert, und erfüllen teils repräsentative, teils technische Aufgaben[47]. Abgesehen von Vorratsilos enthalten die Stadthäuser keine ausgesprochen landwirtschaftlichen Einrichtun-

---

[47] Gegenüber den insgesamt spärlichen Überresten öffentlicher Bautätigkeit überwiegen unter den ausgegrabenen Befunde die Reste von Wohnbauten: Solche kennen wir ausschnittsweise aus fast allen der genannten Plätze. Wiederum am besten erforscht sind entsprechende Quartiere aus Akko (NEAEHL, 1231ff.), Bet Yerah-Philotheria (NEAEHL, 175ff.), Shiqmona (NEAEHL, 1556f.), Tel Dor, Samaria (NEAEHL, 1499ff.), Pella, Transjordanien, Ashdod (NEAEHL, 96ff.) und aus Tel Sandahanna-Marisa (NEAEHL, 1015ff.). Gegenüber der Wohnbebauung der perserzeitlichen und älteren Schichten bringt das hellenistische Zeitalter an diesen Orten als Neuerung den Bau rechteckiger Häuser mit regelmäßiger Innenaufteilung, die gerne zu insulaartigen Blocks zwischen annähernd rechtwinkligen Straßen zusammengefasst sind und eine Verwandtschaft mit Vorbildern des hellenistischen Griechenland und Kleinasiens nicht leugnen können. Hinsichtlich der Ausstattung dieser Häuser besteht allerdings ein merkliches Gefälle zu den repräsentativen Paradebeispielen hellenistischer Baukunst des griechisch-kleinasiatischen Mutterlandes. Wandmalerei und Mosaiken fehlen ebenso wie andere Elemente repräsentativer Gestaltung. Am ehesten noch drücken die Peristylhäuser auf dem Burgberg von Samaria die Prinzipien hellenistischer Baukunst aus, und näheren sich auch mit einzelnen Kieselmosaiken in ihrer Innenausstattung den Standards hellenistischer Zentren an. Vgl. Kuhnen, Palästina, 60ff.; Arav, Palestine, 166f.

gen. Die Gastgeber gehören zu den alteingesessenen Familien und sind stolz, Ariston auf die in seiner griechischen Heimat übliche Art zu bewirten: mit einem Service glanztonüberzogener Feinkeramik, das zwar im Land produziert wurde, nach Form und Machart aber den griechischen Vorbildern nicht nachsteht. Die Trinkgefäße füllt Wein aus Amphoren mit eingestempelten Herstellernamen, die hauptsächlich aus Rhodos und anderen Anbaugebieten der Ägäis stammen[48].

Fußböden, Innenwände, Hausaltäre und Mobiliar sind sorgfältig, aber noch in einheimischer Handwerkstechnik ausgeführt; griechisch trainierte Künstlerhand werden in diesem Milieu erst die Urenkel unseres jüngeren Ariston erleben, wenn sie rund ein Jahrhundert später wieder die betreffenden Plätze aufsuchen[49].

Griechischen Einfluss beobachtet unser jüngerer Ariston aber zwischen den größeren Siedlungszentren, wenn ihn seine Reise immer wieder an neu gegründeten landwirtschaftlichen Betrieben außerhalb der Städte vorbeiführt[50]. Ihre Betreiber erwirtschaften hier auf umfriedeten Hofarealen mit Wein- und Ölpressen und anderen landwirtschaftlichen Einrichtungen Überschüsse, die sie Ariston und seinen Konkurrenten anbieten, um damit gutes Geld einzunehmen. Dieses trägt jetzt griechische Aufschriften und Bildnisse der Ptolemäerkönige, die die wirtschaftliche Ausbeutung Palästinas organisieren. Zentrale Figur auf den Großgütern sind die in griechischer Arbeitsorganisation trainierten Verwalter. Das Personal, das sie zur Bewirtschaftung der Plantagen einsetzen, dient ihnen nicht freiwillig und gegen Bezahlung, sondern weil es in Schuldsklaverei verfallen ist, die nach dem jetzt geltenden griechischen Schuldrecht unbefristet besteht und nicht mehr wie in der Perserzeit alle sieben Jahre durch ein Schabbat-Jahr wieder aufgehoben wird[51]. Dank dieser unfreiwilligen Arbeitskräfte haben die

---

48 Übersicht über Verbreitung und Zeitstellung importierter hellenistischer Weinamphoren D.T. Ariel, Excavations at the City of David 1978-1985, directed by Yigal Shiloh Vol. II: Imported Stamped Amphora Handles, Coins, Worked Bone and Ivory, and Glass, Qedem 30, 1990, 13ff. (Tabelle I); A. Zemer, Storage Jars in Ancient Sea Trade, 1977, 112f.; s.a. Stern, Dor, 228f. und 237ff.

49 Hausdekor in hellenistischer Zeit Kuhnen, Nordwest-Palästina, 32f.; R. Ovadiah/A. Ovadiah, Mosaic Pavements in Israel, 147f.; zur Ausstattung der Häuser: Stern, Dor, 226ff.

50 Hellenistische Gehöfte auf dem Land: M. Dadon, Har Adar, Atiqot 32, 1997, 63-79; Kuhnen, Palästina, 64ff.

51 Kippenberg, Religion, 54ff.; Hengel, Juden, 97ff.; s.a. H. Kreissig, Die sozialen Zusammenhänge des judäischen Krieges, 1970, 17ff.

griechisch-phönikischen Städte ihr Umland nach dem Vorbild der griechischen Stadtterritorien als abhängiges Wirtschaftsterritorium (»chora«) organisiert, aus dem die grundbesitzenden Bürger der Stadt ihren Lebensunterhalt gewinnen. Die erfolgreichsten dieser Grundbesitzer begannen im 3. und 2. Jahrhundert v.Chr. große landwirtschaftliche Betriebsstätten außerhalb der Poleis als Gutshöfe inmitten der Nutzländer anzulegen, wodurch die Siedlungsdichte der Ebenen zunahm[52]. Daß unser ausgedachter Reisender Ariston, hätte er denn wirklich gelebt, damals unter diesen Gütern außerordentlich erfolgreiche Betriebe erblickt hätte, wissen wir aus der auf Papyrus erhaltenen Korrespondenz des ägyptischen Gutsverwalters Zenon (259/8 v.Chr.)[53]. Wachsenden Wohlstand verdankten sie den auf griechischen Einfluss zurückgehenden effizienteren Bewirtschaftungsformen, die in den Ebenen die eisenzeitliche Kleingüterwirtschaft zugunsten ausgedehnter, plantagenartiger Monokulturen verdrängten, was das Aussehen der Kulturlandschaft änderte[54]. Gleichzeitig führten diese Verdrängungs- und Konzentrationsprozesse zu sozialen Problemen, in deren Folge es unter den vom Verlust der Freiheit bedrohten Landbevölkerung zu rumoren begann, was zu einer treibenden Kraft für die politischen Unruhen des aufstrebenden Hasmonäerstaates wurde[55].

---

52 Der zugrunde liegende Bautyp wurde am vollständigsten untersucht in Tirat Yehuda in der Küstenebene und in Qumran am Toten Meer, das in späterer Zeit von einem landwirtschaftlichen Gehöft zur Niederlassung einer religiösen Gemeinschaft wurde. Weitere vergleichbare Anlagen sind bei Notgrabungen und Oberflächenerkundungen an den Rändern des Berglandes und der Küstenebenen beobachtet worden, doch fehlen meist noch verlässliche Grabungsberichte; vgl. Kuhnen, Palästina, 64ff.; ders., Studien zur Chronologie und Siedldungsarchäologie des Karmel (Israel) zwischen Hellenismus und Spätantike, TAVO-Beiheft 72, 1989, 236f., 285f. und 310ff.; Arav, Palestine, 127f.

53 Zenon-Papyri: C. Orrieux, Les papyrus de Zenon. L'horizon d'un grec en Egypte au IIIe siècle avant J.C., 1983, 41ff.; Hengel, Juden, 76 ff. Überblick über die Editionen O. Keel/M. Küchler/C. Uehlinger, Orte, 400ff.

54 Kuhnen, Studien, 268ff.; Arav, Palestine, 129ff. Zusammenhang Wandel der Landwirtschaft-Wandel der naturräumlichen Voraussetzungen: Kuhnen, Studien, 186ff.

55 S. Applebaum, Judaea as a Roman Province. The Countryside as a Political and Economic Factor, ANRW II, 8, 1977, 355ff.; Hengel, Juden, 1976, 92ff.

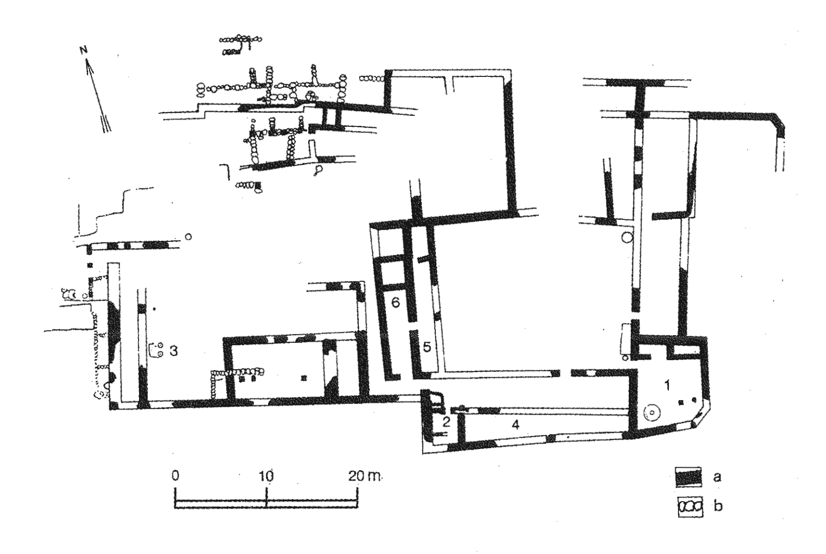


Abb. 8: Das frühhellenistische Gehöft von Tirat Yehuda (nach Kuhnen, Palästina)

Auch auf den Bestattungsplätzen erkennt Ariston der Jüngere den griechischen Einfluss jener Zeit: Durch regelmäßig gehauene Grabhöhlen mit architektonischer Gestaltung, Grabinschriften, Bemalung und Reliefverzierungen ebenso wie durch die Beigabe entsprechend kostbarer Gegenstände machen die dem Hellenentum aufgeschlossenen Familien der großen Ebenen deutlich, daß ihre Vorfahren einen Sonderplatz verdienen. Damit heben sie sich von den weiterhin üblichen schlichten Erd- oder Felsgräbern der einfachen Bevölkerung ab – eine Entwicklung, die unter den Enkeln und Urenkeln des jüngeren Ariston fortdauern und in den großen repräsentativen Luxusgräbern der späthellenistischen Oberschicht kulminieren wird[56].

---

[56] Kuhnen, Palästina, 72ff.

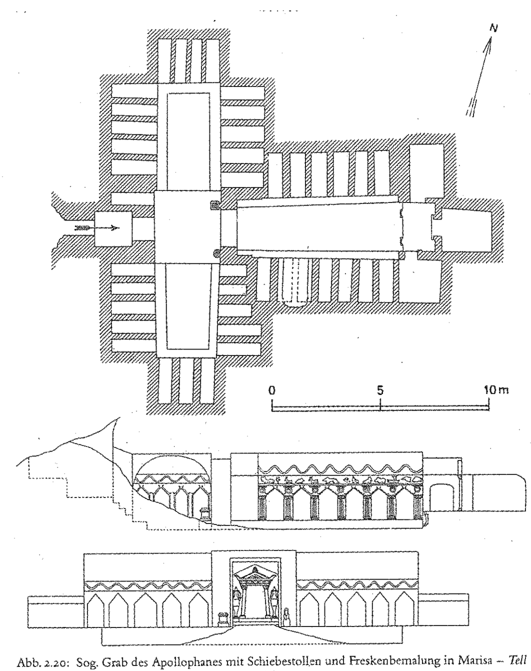


Abb. 9: Bemaltes frühhellenistisches Felskammergrab der Familie des Apollophanes von Tel Sandahanna-Marissa (nach Kuhnen, Palästina)

Auf dem Weg durch das Bergland dagegen trifft Ariston weitgehend noch die Welt, die sein Urgroßvater bei seiner Reise 100 Jahre früher erlebt hat: Unregelmäßig verschachtelte Wohnbebauung ohne erkennbar gelenkte Grundriss- und Parzellengestaltung, schlicht ausgestattete Häuser aus unverputzten Bruchsteinmauern ohne jede bauliche Verzierungen[57], mit Hausrat nach Altväter Art, ohne die Bilderwelt, die bei

[57] Während Rechteckbauten in den griechisch geprägten Städten der Küsten- und Binnenebenen häufig anzutreffen sind, halten die einheimischen Siedlungszentren der Bergregionen an ihrer seit alters eingebürgerten, unregelmäßig (»akkumulierend«) aneinander gebauten Wohnarchitektur fest, die ihre Verwandtschaft zu späteisenzeitlichen und perserzeitlichen Straten älterer Jahrhunderte nicht verleugnen kann. Unregelmäßige Innenaufteilung, schlichte und sparsame Zweckbauweise sowie eine Erschließung über verwinkelte Gassen sind die Kennzeichen dieser Bautradition, der alle repräsentativen Elemente gehobener hellenistischer Privatarchitektur fremd sind.

den Völkern der Ebene mittlerweile selbstverständlich geworden ist[58]. Auf dem Tisch nichts, das außerhalb des Landes erzeugt wurde, das meiste angebaut auf den kleinteiligen, stark terrassierten Wirtschaftsflächen des judäisch-samaritanischen und des galiläischen Berglandes, die wie eh und je von Großfamilien mit Kind und Kegel bewirtschaftet wurden, denen an Segnungen der neuen Zeit lediglich Zisternen zur Verfügung standen, die durch Innenverputz wasserdicht gemacht worden sind[59].

Gegenüber der Masse der ländlich-dörflichen Siedlungen des judäisch-samaritanischen Berg- und Hügellandes stellten die Städte Jerusalem und Samaria als politische und religiöse Zentren des jeweiligen Stammesgebietes Ausnahmen dar und waren im Gegensatz zu den Dörfern seit der Eisenzeit massiv befestigt, auch wenn aus politischen Gründen während der persischen Herrschaft die Stadtmauern geschleift oder vernachlässigt worden waren. Besonders Jerusalem als politisches und religiöses Zentrum der Judäer zog sehr früh die Aufmerksamkeit der neuen Herren auf sich, und wurde so zum Ziel entsprechender Bauprogramme[60].

Beispiele solcher Bebauung wurden vielerorts im Umland von Jerusalem aufgedeckt, unter anderem in Tel el-Ful, Tel Balata-Sichem, Jerusalem-Ramat Rahel und Bethel, aber auch am Rand der großen Ebenen, etwa in Tel Geser, Tel Kesan oder Tel Mevorak; allgemein zur frühhellenistischen Bebauung im Bergland: Arav; Palestine, 67ff.

58 Frühhellenistische Sachkultur Judäas: Kuhnen, Palästina, 81ff.

59 Wasserversorgung/Zisternenbau im Frühhellenismus: Kuhnen, Nordwest-Palästina, 42f.; Hengel, Juden, 90f.

60 NEAEHL, 633ff. (Jerusalem) und 1499ff. (Samaria)

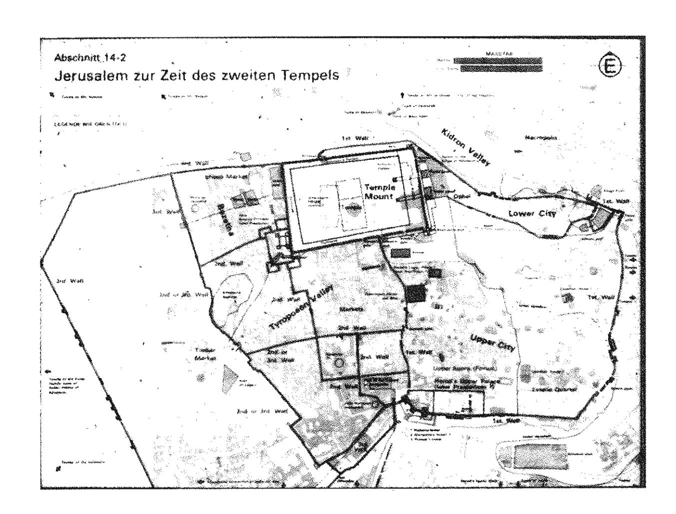


Abb. 10: Die Topografie der Stadt Jerusalem in hellenistisch-früh-römischer Zeit (nach Studienatlas zur Bibel, 1993)

Bisweilen fragt unser jüngerer Ariston seine Gastgeber und Geschäftspartner darüber, was sich eigentlich verändert habe seit den Tagen seines Urgroßvaters Ariston dem Älteren. Alexander hat mit einem Heer die Levante durchzogen, die beiden größten Städte – Tyros und Gaza – erobert und das Land griechischer Herrschaft unterworfen. Die Herrscher der Ptolemäerdynastie modernisierten Verwaltung und Wirtschaftsleben, verwickelten das Land aber auch in kriegerische Auseinandersetzungen mit dem Haus des Seleukos, die nach den Zeiten unseres ausgedachten Ariston des Jüngeren den Übergang in seleukidische Hoheit bewirkten. Neue Steuern und Rechtsverhältnisse, griechischer Einfluss im religiösen Denken und ein Wandel in der Selbstdarstellung der Führungsschicht sind Phänomene[61], die Ariston der Jüngere und seine Zeitgenossen mit Sicherheit wahrgenommen haben. Die Frage nach den Veränderungen geht aber über den für Zeitgenossen erkennbaren Wandel hinaus, und führt zu einem Bereich, der Zeitgenossen nicht unmittelbar sichtbar wurde, nämlich die Siedlungs- und Umweltgeschichte. Diese muss mit langem Atem einerseits aus Oberflächenerkundungen israelischer und internationaler Archäologen, an-

---

61 Hengel, Juden, 93f.

dererseits aus den korrespondierenden Untersuchungsergebnissen der historisch arbeitenden Naturwissenschaften rekonstruiert werden[62].

Dank kleinräumiger Surveys und einem Mosaik neuer naturwissenschaftlicher Untersuchungen zu pflanzlichen und tierischen Resten sowie zur jüngeren Sedimentationsgeschichte wird heute erkennbar, daß in dem Jahrhundert zwischen Ariston dem Älteren und seinem Enkel ein tiefgreifender landwirtschaftlicher Wandel und eine Art innerer Landesausbau einsetzte, der die Siedlungsgeschichte Palästinas nachhaltig veränderte: Während sich Besiedlung und landwirtschaftliche Nutzung an den Rändern der großen Ebenen verdichteten, stagnierte die Siedlungsentwicklung im Bergland, das auf diese Weise an wirtschaftlicher Dynamik verlor. Damit vertiefte sich der regionale Antagonismus zwischen den Ebenen und dem Bergland, der im 2. Jh. v.Chr. den Keim für die Makkabäeraufstände und den Beginn des Hasmonäerstaates legte. So entstanden durch die soziale Entwicklung am Übergang von persischer zu hellenistischer Herrschaft Verhältnisse, die innerhalb des Landes zu einem Spannungsverhältnis führte. Dieses bewirkte über die Zwischenstation des Hamsonäerreichs 6 v.Chr. die Eingliederung Judäas in die römische Provinz Judaea und letztendlich das Scheitern der Hellenisierungspolitik bis Pompeius, die mit dem Römisch-Werden Palästinas längst nicht zum Abschluss kam. In Palästina wie in der gesamten östlichen Mittelmeerwelt beginnt damit das Zeitalter, in dem eine griechisch sprechende Militäraristokratie Denkweisen und Lebensformen der griechischen Staatenwelt des 4. Jhs. v.Chr. gegen die politische Ordnung der traditionellen einheimischen Kulturen durchsetzte, dabei aber mit diesen in wechselseitigen Austausch trat und auf diese Weise neue kulturelle und politische Identitäten schuf, die ihrerseits die Voraussetzungen für die Unterwerfung dieser Staaten durch Rom im 2. und 1. Jh. v.Chr. schufen.

Palästina unmittelbar vor und nach Alexander dem Großen: ein Rückblick

Wer nach den Besonderheiten des Hellenisch-Werdens in Palästina fragt, darf nicht bei der Abfolge von Herrscherdynastien und anderen Eckdaten der politischen Geschichte verharren. Um den Vorgang in seiner Komplexität zu erfassen, stehen außer den Zeugnissen der Ge-

---

[62] Umweltgeschichte: Kuhnen, Studien, 177ff.

schichtsschreiber auch andere Quellen zur Verfügung. Dazu gehören das religiöse Schrifttum der Zeit ebenso wie die Sachgüter, mit denen sich die Archäologie befasst. Wichtig ist gleichermaßen die historische Geographie, weil sie die Rahmenbedingungen umschreibt, in denen sich das Hellenisch-Werden des Heiligen Landes abspielte. Im Zusammenwirken machen die verschiedenen Bereiche der Überlieferung deutlich, welche Kräfte an der Nahtstelle zwischen orientalischer und westlicher Geschichte Palästinas wirkten.

Palästina unmittelbar vor und nach Alexander dem Großen steht an der Schwelle eines neuen Zeitalters, das aber zumindest im Rückblick des Archäologen sehr allmählich anbricht: Anders als bei der Romanisierung Germaniens treten monumentale Zeichen der neuen Herrschaft erst mit einer Verzögerung von ein bis zwei Generationen nach dem politischen Vorgang hervor – etwa der Bau von Stadtanlagen, Befestigungen, Tempeln oder Grabmälern nach den Vorbildern Griechenlands und Kleinasiens. Auch im wirtschaftlichen Bereich wird der Wandel archäologisch erst verzögert wahrnehmbar, in der Form neuer landwirtschaftlicher Produktionsstätten und in Form neuer Güter, die in der Perserzeit noch nicht vorkommen. Möglicherweise täuscht aber die besondere Beschaffenheit der archäologischen Quellen in diesem Fall darüber hinweg, daß eine einschneidende Veränderung sehr wohl bereits kurz nach der Konsolidierung hellenistischer Herrschaft über das Land eintrat – der Wandel der Rechtsordnung, weg vom orientalischen Recht der Perserzeit hin zu dem modernen hellenistischen Recht, das im judäischen Stammesgebiet durch die Aufhebung des regelmäßgen Schuldenerlasses und durch die Einführung persönlicher Schuldknechtschaft nach griechischem Vorbild die Voraussetzungen für eine grundlegende Modernisierung der Wirtschaft des Landes führte: Erst als das neue Schuldknechtschaftsrecht auf Dauer abhängige Arbeitskräfte erzeugte, konnten die kapitalkräftigen Familien in den graecophönikisch besiedelten Siedlungszonen daran gehen, rationelle landwirtschaftliche Großbetriebe zu gründen, die eine große Zahl abhängiger Arbeitskräfte einsetzten[63]. Damit stieg die Produktivität und das Land erzeugte im Lauf der Jahre ausreichend Surplus, um damit Bauprogramme nach hellenistischem Vorbild zu realisieren. Dies ging nicht auf einen Schlag, sondern nahm eine längere Periode in An-

---

[63] Kippenberg, Religion, 136ff.

spruch, die nach den Daten der Archäologie auf mindestens zwei bis drei Generationen anzusetzen ist. Der wirtschaftliche Wandel betraf aber nicht nur die Welt der Bauten und Güter in Palästina, sondern auch die Umwelt. Die beiden ausgedachten Mitglieder der Familie Ariston, die wir in unserer Geschichte auf ihrer nach konkreten archäologischen Befunden virtuell rekonstruierten Reise begleitet haben, erlebten im Abstand von ca. 50-60 Jahren diesen Wandel gewissermaßen im Zeitraffer. Aus dem Abstand von 2300 Jahren freilich schrumpft dieses Zeitmaß auf weniger als einen Augenblick zusammen, auch wenn die Zeitspanne des Wandels auf die Gegenwart projiziert durchaus von langer Dauer erscheint. Großvater und Enkel Ariston sollten dem Leser dabei helfen, die zeitliche Dimension des hellenisch-Werdens nachvollziehbar zu machen. Falls dies gelungen ist, gilt beiden abschließend der Dank des Autors.



Griechischer Einfluss auf Palästina in vorhellenistischer Zeit?

Robert Wenning

Die Frage nach einem griechischen Einfluss auf das vorhellenistische Palästina wird in diesem Beitrag anhand der materiellen Hinterlassenschaft skizziert. Dies ist als eine Bestandsaufnahme und als eine Problemanzeige zu verstehen, nicht als ein Ergebnis von langjährigen Studien, auch wenn mich die griechischen Importe in Palästina seit langem beschäftigen[1]. Für Palästina fehlt immer noch eine Aufarbeitung des Materials, wie sie A. Nunn für Syrien-Palästina vorgelegt hat[2].

Bei der Frage nach den Kontakten zwischen Palästina und dem griechischen Raum, sind zeitlich mehrere Phasen zu unterscheiden. Ich kürze den Überblick für die ersten Phasen stark ab, da im Zentrum dieses Beitrags die Situation der Perserzeit steht.

1. Die frühesten Beziehungen verbanden sich mit den Minoern im späten 17. Jh.[3].

---

1 R. Wenning, Griechische Importe in Palästina aus der Zeit vor Alexander d.Gr., Boreas 4 (1981), 29-46; ders., The Dates of the Attic Pottery, in: E. Stern, The Beginning of the Greek Settlement at Tel Dor: ErIsr 18 (1985) 425 = AASOR 49 (1989), 113, 118; ders., Meṣad Ḥašavyāhu - ein Stützpunkt des Jojakim?, in: F.-L. Hossfeld (Hg.), Vom Sinai zum Horeb, FS E. Zenger, 1989, 169-196; ders., Attische Keramik in Palästina. Ein Zwischenbericht, Transeuphratène 2 (1990), 157-167; ders., Periods of »Hellenism« in Palestine, in: European Cultural Centre of Delphi (ed.), Praktika of the International Meeting ‚Hellenism in the Near East', Delphi 6-9 November 1986, 1991, 145-159; ders., Nachrichten über Griechen in Palästina in der Eisenzeit, in: J.M. Fossey (ed.), The Hellenic Diaspora. McGill University Monographs in Classical Archaeology and History, 1991, 145-159; ders., The Greek Imports in Palestine. Aspects of Function and Decoration, AJA 99 (1995), 305; ders., Griechische Vasenbilder in Palästina, in: C. Uehlinger (ed.), Images as Mass Media, OBO 175, 2000, 339-358; ders., Griechische Söldner in Palästina, in U. Höckmann/D. Kreikenbom (Hg.), Naukratis. Akten der Table Ronde in Mainz, 25.-27. November 1999, 2001, 257-268.

2 A. Nunn, Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr., OBO Series Archaeologica 18, 2000; dies., Nekropolen und Gräber in Phönizien, Syrien und Jordanien zur Achämenidenzeit, UF 32 (2001), 389-463.

3 W.-D. Niemeier/B. Niemeier, Minoan Frescoes in the Eastern Mediterranean, in: D.A. Hardy/A.C. Renfrew (eds.), Thera and the Aegean World III, 1990, 69-97; P.P. Betancourt, Middle Minoan Objects in the Near East, in: E.H. Cline/D. Harris-Cline (eds.), The Aegean and the Orient in the Second Millenium. Aegaeum 18, 1998, 5-12; T. Dothan/S. Zuckerman/Y. Goren, Kamares Ware at Hazor, IEJ 50 (2000), 1-15.

2. Die ägyptische Provinz Kanaan nahm in der Spätbronzezeit im 14./13. Jh. am internationalen Warenverkehr teil; dazu gehörten mykenische Gefäße[4].

3. Im 12./11. Jh. bildete die Philistäa-Keramik eine Art Ersatz für die vorherigen Luxuswaren. In der Diskussion steht eine Abhängigkeit dieser Keramik von Myk III C 1b-Ware und die Annahme, dass ursprünglich auf Zypern arbeitende Werkstätten im südwestlichen Palästina ab Mitte des 12. Jhs. neue Absatzmärkte fanden und hier produzierten, wobei sich mykenische, zyprische und lokale, palästinische Traditionen mischten[5].

4. Von eigentlich griechischen Importen ist wohl erst mit den Funden geometrischer Ware zu sprechen[6]. Weder die Assyrer noch die Israeliten waren mediterran orientiert. Für Israel erklärt sich das trotz der Lage am Mittelmeer dadurch, dass keine Häfen für Hochseeschiffe vorhanden waren[7]. Vor dem Hintergrund der historischen Situation in Griechenland und Palästina ist die verschwindend geringe Zahl geometrischer Keramikimporte (43) zu sehen. Ich habe an anderer Stelle gezeigt, dass diese Funde Ausläufer eines Handelsgeschehens waren,

---

4 V. Hankey, Mycenaen Pottery in the Middle East. Notes on Finds since 1951, BSA 62 (1967), 107-147; dies., Mycenaean Trade with the South-Eastern Mediterranean, MUSJ 46/2 (1970), 11-30; dies., in: V. Karageorghis (ed.), The Mycenaeans in the Eastern Mediterranean, 1973, 128-136; A. Leonard, Jr., Considerations of Morphological Variation in the Mycenaean Pottery From the Southeastern Mediterranean, BASOR 241 (1981), 87-101; ders., The Significance of the Mycenaean Pottery found East of the Jordan River, Studies in the History and Archaeology of Jordan 3, 1987, 261-266; ders., Some Problems Inherent in Mycenaean/Syro-Palestinian Synchronisms, in: E.B. French/K.A. Wardle (eds.), Problems in Greek Prehistory, 1988, 319-331; G. Gilmour, Mycenaean III A and III B Pottery in the Levant and Cyprus, RDAC 1992, 113-128.

5 T. Dothan, The Philistines and their Material Culture, 1982; J.F. Brug, A Literary and Archaeological Study of the Philistines, BAR Int. Ser. 265, 1985; S. Bunimovitz, Problems in the 'Ethnic' Identification of the Philistine Material Culture, Tel Aviv 17 (1990), 210-222; E. Noort, Die Seevölker in Palästina, 1994, 113-128.

6 D.L. Saltz, Greek Geometric Pottery in the East. The Chronological Implications, unpubl. Diss. Harvard University 1978; R.A. Kearsley, The Greek Geometric Wares from Al Mina Levels 10-8 and Associated Pottery, MA 8 (1995), 7-81; A. Fantalkin, Low Chronology and Greek Protogeometric and Geometric Pottery in the Southern Levant, Levant 33 (2001), 117-125; N. Coldstream/A. Mazar, Greek Pottery fromTel Reḥov and Iron Age Chronology, IEJ 53 (2003) 29-48.

7 Die Schiffsfriedhöfe vor Dor und anderen Küstenorten legen Zeugnis davon ab, wie schwierig das Passieren und Anlanden hier gewesen sein muss; vgl. Anm. 42.

dessen Kerngebiet an der nordsyrischen Küste lag[8]. Die ältesten geometrischen Funde in Palästina gehören dem 10. Jh. an[9], die meisten Gefäße allerdings erst der Mitte oder dem späten 8. Jh.

5. Seit Pharao Psammetich I. um 656 karische und ionische Seefahrer für sich verdingte, finden sich literarische Überlieferungen und materielle Funde, die zeigen, dass Ostgriechen als Söldner auf Seiten der Ägypter und der Babylonier auch in Palästina gekämpft haben, aber offenbar auch von den judäischen Königen als Söldner in Juda[10] stationiert worden sind. Diese Phase ist in der Forschung in den letzten Jahren breit diskutiert worden und kann als gut aufgearbeitet gelten[11]. Als Evidenz für eine Präsenz von griechischen Söldnern in Palästina gelten insbesondere griechische Kochtöpfe des einhenkligen Chytra-Typs von fünf Fundorten, darunter 18 Kochtöpfe in Meṣad Ḥašavyāhu und 12 in Tēl Kabrī[12]. In der Festung Meṣad Ḥašavyāhu war für wenige Jahre, vielleicht nur von 600 bis 598 unter Jojakim, eine griechische Garnison stationiert[13]. Die alttestamentlich und epigraphisch (Ostraka

---

8 Wenning, Periods 1991 (s. Anm. 1), 146.

9 Zur Problematik der Datierungen vgl. Fantalkin, Chronology 2001 (s. Anm. 6).

10 Wenning, Söldner 2001 (s. Anm. 1), 258f., 263f.

11 Wenning, Nachrichten 1991 (s. Anm. 1); J.C. Waldbaum, Early Greek Contacts with the Southern Levant, ca. 1000-600 B.C., BASOR 293 (1994), 53-66; dies./J. Magness, The Chronology of Early Greek Pottery, AJA 101 (1997), 23-40; W.-D. Niemeier, Archaic Greeks in the Orient, BASOR 322 (2001), 11-32; Wenning, Söldner 2001 (s. Anm. 1).

12 J. Naveh, IEJ 12 (1962), 92f., 95f., Abb. 6,7-8, Taf. 12 F; L. Gershuny, in: A. Kempinski (ed.), Excavations at Kabri. Preliminary Report of 1986 Season, 1987, Abb. 16,13; R. Reich, Eretz Israel 20 (1989), 231, Abb. 4,1-2; W.-D. Niemeier, in: A. Kempinski/W.-D. Niemeier (eds.), Excavations at Kabri. Preliminary Report of 1989 Season, 1990, XXXVI, Abb. 22,4; ders., in: A. Kempinski/W.-D. Niemeier (eds.), Excavations at Kabri. Preliminary Report of 1992-93 Seasons, 1994, 33*, Abb. 19,10; J.C. Waldbaum, BASOR 305 (1997), 8, Abb. 6; dies./Magness, Chronology 1997 (s. Anm. 10), 31f., Abb. 8-11; A. Fantalkin, Tel Aviv 28 (2001), 84-87, Abb. 30; Niemeier, Archaic Greeks 2001 (s. Anm. 10), 15f.

13 Ausführlich jetzt A. Fantalkin, Mezad Ḥashavyahu. Its Material Culture and Historical Background, Tel Aviv 28/1 (2001). Er datiert die Festung zwischen 620 und 604 v. Chr. und nimmt das Ende der Stätte im Kontext der Zerstörung anderer Küstenorte wie Askalon an. Zur Annahme eines judäischen Stützpunktes und der Herabdatierung in die Zeit des Jojakim vgl. Wenning, FS Zenger 1989 (s. Anm. 1); ders., Söldner 2001 (s. Anm. 1). Fantalkin (2001, 143f.) weist meine Datierung und die darauf gründende Interpretation ab, weil sie nur auf einer »obskuren« Scherbe (J. Naveh, IEJ 12, 1962, 110 Nr. SF 1, Abb. 9,1, Taf. 10B) beruhe. Dass diese der *Wild Goat* II-Ware folgende nordionische Produktion im Fundrepertoire bislang nur in dieser Scherbe bezeugt ist, darf jedoch nicht dazu führen, sie als obskur abzutun und zu negieren. Da

Tell ʿArād) bezeugten Kittim in den israelitischen Festungen im nördlichen Negeb ordnen sich ebenso in diesen Kontext ein wie die Krethi und Plethi als Leibwache der judäischen Könige[14].

6. Nach dem Fall von Jerusalem 586 spielten ostgriechische Söldner keine Rolle mehr in diesem Raum. Der Anteil ostgriechischer Waren sinkt auf vier Gefäße. Der ausbleibende Import wurde durch eine nordsyrische Werkstatt ersetzt, die ostgriechische Typen imitierte, wie G. Lehmann herausgestellt hat[15]. Dazu gehören die so genannten Bandschalen, die bis ins 4. Jh. belegt sind. Diese Schalen waren in Palästina weit verbreitet; früher wurden sie für ostgriechische Importe gehalten. Gegen Ende des 6. Jhs. verdrängten attische Vasenimporte alle anderen Anbieter[16].

Die jeweilige Präsenz griechischer Truppen blieb für Palästina zu temporär und war von der Sache (Söldner) her wenig geeignet, um als Träger einer fremden Kultur wesentliche Einflüsse auf die einheimische Kultur auszuüben. In der Forschungsdiskussion werden die Phase des ostgriechischen Söldnertums der Eisenzeit und die des attischen Handelgeschehens der Perserzeit oft nicht eindeutig getrennt. Bezeu-

---

sich nicht begründen lässt, dass diese Ware schon um 620-604 v.Chr. auftreten kann, muss Fantalkin sie negieren, wenn er bei seiner Rekonstruktion der zeitgenössischen Situation bleibt. Nach vorherrschender Meinung ist diese Scherbe aber vor 600 v.Chr. nicht denkbar, wie jetzt u.a. U. Schlotzhauer (in Wenning, Söldner 2001 [s. Anm. 1], 264) bestätigt, so dass man nicht umhin kommt, solche Szenarien zu beschreiben, wie von mir in FS Zenger 1989 dargelegt. Die Festung selbst bietet zudem eine Reihe von abweichenden Besonderheiten im Vergleich zu den relevanten Befunden der philistäischen Städte (separate Anlage, aufgegeben und nicht zerstört, hoher Anteil judäischer Funde). Dagegen mag die Annahme von Fantalkin zutreffen, dass Jojakim griechische Söldner über Necho II. und in dessen Interesse einstellen konnte. Kritisch gegen Fantalkin 2001 auch W.-D. Niemeier, TA 29 (2002) 328-331.

14 Y. Aharoni, Arad Inscriptions, 1981, 12f., 144f.; P.-E. Dion, Les KYTM de Tel Arad. Grecs oú Phéniciens?, RB 99 (1992), 70-97; Wenning, Söldner (s. Anm. 1), 258f., 263. Ob bemalte Krugscherben aus dem Palast des Jojakim in Rāmat Rāḥēl V A, die u.a. einen thronenden König zeigen, mehr ostgriechischen oder mehr altorientalischen Typen verpflichtet sind (Y. Aharoni, Excavations at Ramat Raḥel, Seasons 1961 and 1962, 1964, Taf. 28; S. Geva, The Painted Sherd from Ramat Raḥel, IEJ 31, 1981, 186-189), scheitert daran zu entscheiden, dass es im ostgriechischen Raum so früh an Parallelen fehlt; vgl. jedoch den Hinweis von G. Erath (in Wenning, Söldner [s. Anm. 1], 264) auf Klazomenai. Ist diese Gefäßmalerei die Arbeit eines Ostgriechen, wäre ein weiteres Argument für eine Präsenz von Griechen am Hof des Jojakim gewonnen. Es sei nicht verschwiegen, dass gegenwärtig auch eine abweichende Frühdatierung von Rāmat Rāḥēl V A diskutiert wird.

15 G. Lehmann, East Greek or Levantine?, Transeuphratène 119 (2000), 83-113.

16 Vgl. Wenning, Vasenbilder 2000 (s. Anm. 1), 344-346.

gungen für ostgriechische Söldner in Palästina können jedoch weder für die Vorgänge der Perserzeit angeführt werden, noch lässt sich von den ostgriechischen Söldnern ausgehend eine lineare Entwicklung eines griechischen Einflusses konstruieren.

Zwischen 590 und 585 drangen die Meder nach Kleinasien vor und schlossen mit den Lydern einen Bündnispakt. 546 eroberte Kyros II. Sardes, die lydische Hauptstadt. Damit rückte eine östliche Großmacht mit Weltreichsansprüchen direkt an die ionischen Küstenstädte Kleinasiens heran und griff alsbald auf sie über. Für die weitere Entwicklung markieren der Ionische Aufstand und die Perserkriege die Höhepunkte der Auseinandersetzung zwischen Persern und Griechen. Diese Entwicklungen im 6./5. Jh. bilden zugleich den Hintergrund, das Geschehen in Phönizien-Palästina einzuordnen.

Die Zerstörung Jerusalems 586 und das Ende des Reiches Juda waren folgenschwere Ereignisse, ebenso die Deportation der judäischen Oberschicht. Man wird davon auszugehen haben, dass bereits 586 eine babylonische Provinz Juda eingerichtet wurde. Symptomatisch ist der Fund einer klazomenischen Amphora der Zeit um 550/530 aus Mizpa[17], der Hauptstadt Judas, gefolgt von schwarz- und rotfiguriger Keramik um 500. Im Gebiet nördlich von Jerusalem sind viele Städte 586 nicht zerstört worden, wohin sich möglichweise der Großteil der Überlebenden der Katastrophe von 586 flüchtete. Der Süden des ehemaligen Reiches Juda konnte dagegen von den Vertretern der neuen Provinz nicht gegen die starken Interessen von Edomitern und Arabern gehalten werden und wurde später unter den Achämeniden bis hinauf nach Hebron und Lachisch der eingetretenen Situation gemäß einem Verwaltungsbezirk ʻArbāya[18] zugeschlagen. Die Siedlungsdichte in der Perserzeit war in Palästina zumindest genauso groß wie in der Eisenzeit, dennoch könnte das durch das Alte Testament überlieferte Bild

---

[17] D. von Bothmer in: C.C. McCown, Tell en-Naṣbeh Excavated under the Direction of the W. F. Badè I, Archaeological and Historical Results, 1947, 175f. Taf. 59. Neben Mizpa weist nur noch Geser innerhalb der Provinz Jehud eine gewisse Anzahl an griechischen Importen der frühpersischen Zeit auf. Über die griechischen Importe als ein an sich denkbares Kriterium für neue siedlungsmäßige Aktivitäten lässt sich die Frage der Datierung der Rückkehr aus dem Babylonischen Exil nicht beantworten. Die griechischen Importe in Jehud machen gerade einmal 1,8% der Importe Palästinas aus. Dies könnte eine Sondersituation Jehuds spiegeln, der an anderer Stelle nachgegangen werden soll.

[18] P. Högemann, Alexander der Große und Arabien, Zet 82, 1985, 12-17.

eines entvölkerten Landes für das Gebiet des ehemaligen Reiches Juda in den Jahrzehnten nach 586 entgegen der geläufigen Meinung durchaus zutreffend sein[19]. Mit dem Fall Babylons 539 gelangte Syrien-Palästina formal unter die Vorherrschaft der Achämeniden, mit dem Feldzug des Kambyses gegen Ägypten 525 v.Chr. auch konkret. Unter Nehemia in der Mitte des 5. Jhs. erfolgte durch den Wiederaufbau Jerusalems und die Zentrierung auf Jerusalem als dem kultischen und jetzt auch politischen Zentrum eine Evaluierung dieser Provinz. Die alte Annahme von Jehud als ursprünglicher Subprovinz der Provinz Samaria teile ich nicht.

Mit der Neuordnung des Achämenidischen Reiches unter Dareios I. veränderten sich die politischen und administrativen Strukturen im Osten grundsätzlich. Sie ermöglichten eine Interkulturation in nie da gewesenem Umfang; ganz charakteristisch dafür ist der Briefverkehr der jüdischen Gemeinde von Elefantine mit Jerusalem und Samaria. Für Palästina bedeutete die neue Situation eine starke Phönizisierung, die über die Küstenstädte lief, aber auch das Binnenland bis jenseits des Jordan erreichte. Die phönizischen Städte bildeten in den Perserkriegen mit den Persern *coalition forces* und erhielten dafür das gesamte Küstengebiet Palästinas als Lehen, was die Inschrift auf dem Sarkophag des Eshmun'azor I. von Sidon und der Periplus des Pseudo-Skylax benennen[20]. Mit den Phöniziern war auch die Öffnung zur mediterranen Welt geschaffen. Attische Importe als Handelswaren überschwemmten im 5./4. Jh. auch Palästina. Bislang sind mir etwa 5150 attische Gefäße bekannt geworden[21], die Funde der laufenden Ausgrabung aus Askalon noch nicht eingerechnet.

Sidon gewann die Vorrangstellung unter den phönizischen Städten und war auch Sitz des Satrapen[22]. In der frühklassischen Zeit arbeiteten die ersten griechischen Werkstätten in Sidon, wie die Funde aus

---

19 Zu diesem Schluss kommt jetzt A. Faust, Judah in the Sixth Century B.C.E.: A Rural Perspective, PEQ 135 (2003) 37-53. Er stellt einen massiven Siedlungsrückgang (ebd. Anm. 16: 90%!) auf dem Land fest.

20 K. Galling/W. Röllig, KAI II, 1964, Nr. 14; K. Galling, Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter, 1964, 185-204.

21 Vgl. den Zwischenbericht Wenning, Attische Keramik 1990 (s. Anm. 1) und den nachfolgenden aktualisierten Zwischenbericht in diesem Band.

22 J. Elayi, Sidon, cité autonome de l'empire perse, 1989.

dem Eshmunheiligtum bezeugen[23]. Im 4. Jh. wurden die Beziehungen zwischen Athen und Sidon besonders eng, verlieh Athen Sidon die Proxenie und förderte ʻAbdʻAštart I. (Philhellenos) die griechische Kultur[24], so dass man im zweiten Viertel des 4. Jhs. von einem lokalen Hellenismus und nicht nur einem Vorhellenismus sprechen könnte. Griechische und gräzisierende Stile prägten ab der Mitte des 5. Jhs. das zeitgenössische Kunstschaffen[25]. Daneben wurde ein achämenidisierender Stil gepflegt, während die im 6./frühen 5. Jh. dominierenden zyprischen und ägyptischen Einflüsse zurückgedrängt blieben. Mit dem Tennes-Aufstand in der Mitte des 4. Jhs. verspielte Sidon zwar seine Vorrangstellung, doch fand die Blüte Sidons damit kein Ende, wie der so genannte Alexander-Sarkophag vom Ende des 4. Jhs. zeigt.

Angesichts dieser Situation in Sidon stellt sich die Frage, ob der Gräzismus[26] in Sidon auch Auswirkungen auf die sidonischen Besitzungen in Palästina hatte und ob er einen griechischen Einfluss auf Palästina begründete. Dabei wird zu beachten sein, dass Palästina weder in der Perserzeit noch vorher kulturell einen homogenen Raum darstellte, sondern regionale Unterschiede aufwies. Vereinfacht kann man für die Perserzeit unterscheiden zwischen 1. den Küstenstädten, 2. dem nördlichen und mittleren Palästina, 3. der sich ab einem bestimmten Zeitpunkt angeblich oder real gegen die »Völker des Landes« abschottenden Provinz Jehud, 4. dem arabischen Süden, der um 380 zur Provinz Idumäa wurde, und 5. den Gebieten im Ostjordanland. Im perserzeitlichen Palästina lebte eine ethnisch gemischte Bevölkerung in regional unterschiedlicher Zusammensetzung. Eine überwiegend israelitisch/jüdische Bevölkerung gab es nur in Jehud, mit Einschränkungen vielleicht auch in der Provinz Samaria.

Die an nahezu allen Ortslagen entlang der Mittelmeerküste und häufig auch im Hinterland gefundenen attischen Keramikimporte (Abb. 1)[27] sind immer wieder als Argument für die Annahme einer

---

[23] R.A. Stucky, Die Skulpturen aus dem Eschmun-Heiligtum bei Sidon. 17. Beiheft Antike Kunst, 1993.

[24] R.A. Moysey, The Date of the Strato of Sidon Decree, AJAH 1 (1976), 182-189; C. Marek, Die Proxenie, Europäische Hochschulschriften 3, 213, 1984.

[25] Vgl. neben Studien von J. Elayi und R.A. Stucky zusammenfassend Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 22-29, 76, 173f., 180.

[26] Zur Terminologie vgl. Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 5.

[27] Vgl. neben den Beiträgen Wenning (s. Anm. 1): J.H. Iliffe, Greek Potsherds found in Palestine, PalMusBull 4 (1927) 14; ders., Pre-Hellenistic Greek Pottery in Palestine,

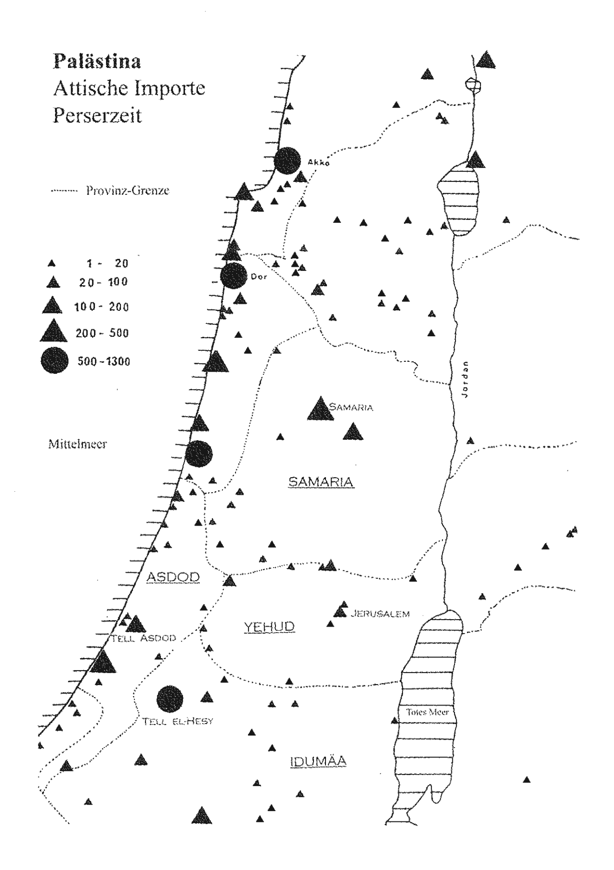
direkten Präsenz von Griechen angeführt worden. Vorbehalte[28] gegen eine solche Aussage verhallten zumeist ungehört. Griechische Keramik = Griechen ist jedoch eine zu einfache Gleichung. Auch eine hohe Quantität an griechischen Importen an einem Ort rechtfertigt keine solche Gleichung; denn ab wie vielen Gefäßen geht die Gleichung auf? Es bedarf also anderer Kriterien, um eine Problemlösung herbei zu führen. Ich greife auf Überlegungen von Hans Georg Niemeier zurück und übertrage seine Überlegungen zum phönizischen Westen auf Palästina[29]. Man hat die Fragestellung kürzlich auf einem Kolloquium

QDAP 2 (1933), 15-26; C. Clairmont, Greek Pottery from the Near East, Berytus 11 (1954/55), 85-141; ders., Greek Pottery from the Near East, II. Black Vases, Berytus 12 (1956/57), 1-34; T.J. Dunbabin, The Greeks and Their Eastern Neighbours, 1957; J. Boardman, The Greeks Overseas 1964; 1980[3] (= Kolonien und Handel der Griechen vom späten 9. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr., 1981); D. Auscher, Les relations entre le Grèce et la Palestine avant la conquète d'Alexandre, VT 17 (1967), 8-30 E. Stern, Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C., 1982, 137-141, 283-286; J. Elayi, L'importation des vases attiques en Phénicie à l'époque perse, in: Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici 1979, I, 1983, 227-232; R.A. Stucky, Griechische Präsenz im Vorderen Orient während des 5. und 4. Jh. v.Chr., in ders., Ras Shamra, Leukos Limen. Die nach-ugaritische Besiedlung von Ras Shamra. BAH 110, 1983, 161-172; J. Perreault, Dispartités régionales de la céramique attique au Levant: VIéme-Vème siècles av. J.-C., in: Ancient Greek and Related Pottery. Allard Pierson Series 5, 1984, 224-228; ders., Céramique et échanges: les importations attiques au Proche-Orient du VI[e] au milieu du V[e] siècle avant J.-C. Les données archéologiques, BCH 110 (1986), 159-162; J. Elayi, Pénétration grecque en Phénicie sous l'empire perse, 1988; dies., Présence grecque sur la côte palestinienne, in: E.-M. Laperrousaz/A. Lemaire (eds.), La Palestine à l'époque perse, 1994, 245-260; B. Shefton, Castulo Cups in the Aegean, the Black Sea Area and the Near East with the respective Hinterland, in: A. Fraysse/E. Geny/T. Khartchilava (eds.), Sur les traces des Argonautes, 1996, 163-186; ders., Greek imports at the extremities of the Mediterranean, West and East, in: B.B. Cunliffe/S. Keay (eds.), Social Complexity and the Development of Towns in Iberia. ProceedBritAc 86, 1995, 138-142; ders., Reflections on the Presence of Attic Pottery at the Eastern End of the Mediterranean during the Persian Period, Transeuphratène 19 (2000), 75-82.

28 Vgl. u.a. Wenning, Importe 1981 (s. Anm. 1), 45f.; Stucky, Ras Shamra 1983 (s. Anm. 27), 158, 161f.; Wenning, Nachrichten 1991 (s. Anm. 1), 207f.; Waldbaum, Greeks 1997 (s. Anm. 30), 5f.; Lehmann, East Greek 2000 (s. Anm. 15), 83f., 87f.; Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 141f.; Niemeier, Archaic Greeks 2001 (s. Anm. 11), 13.

29 H.G. Niemeyer, Die Griechen und die Iberische Halbinsel. Zur historischen Deutung der archäologischen Zeugnisse, Hamburger Beiträge zur Archäologie 15-17, 1988-90 (1992), 269-306.

schlagwortartig fokussiert: »Greek Presence or Greek Presents?« und »Greeks *in* the East or Greeks *and* the East?«[30].



Karte : Palästina – Attische Importe der Perserzeit

Niemeyer beschreibt drei Bereiche[31], die hier als Kriterien umformuliert werden, um eine Anwesenheit von Griechen behaupten zu können. Das muss nicht griechische Kolonien im Sinne von Apoikien oder Emporien bedeuten, sondern wird in der Regel ein Enoikismos oder

---

30 Vgl. AJA 99 (1995), 304-306; J.C. Waldbaum, Greeks *in* the East or Greeks *and* the East?, BASOR 305 (1997), 1-17.

31 Niemeyer, Die Griechen 1992 (s. Anm. 29) 273f.

noch weniger sein, Griechen als Teil einer Mischbevölkerung[32]. Dass es immer wieder auch sonst Griechen gab, die als Geschäftsleute, Diplomaten oder Söldner vorübergehend nach Palästina kamen, bleibt von dieser Fragestellung unberührt, zumal die Archäologie einen solchen Nachweis gar nicht führen könnte.

Das erste Kriterium lautet: es muss literarische Quellen über die interkulturellen Kontakte geben, sowohl in der Überlieferung in Palästina als auch der in Griechenland, weil zwei grundsätzlich unterschiedliche Kulturen aufeinanderstoßen und jede über die andere zu berichten hätte. Die Gründung einer griechischen Siedlung oder die Einrichtung eines griechischen Händlerviertels in einer Stadt an der Küste Palästinas müsste Auswirkungen auf die jeweilige Bevölkerung und deren Herrscher haben. Wenn in der literarischen Überlieferung beider Seiten diese Begegnungen nicht reflektiert werden, erscheint das bedeutsam und muss als Hinweis ernst genommen werden, vorsichtig zu sein, was eine Präsenz von griechischen Siedlern angeht.

Sieht man von ein paar Papyri[33] ab, stehen nur einige alttestamentliche Bücher[34] als literarische Überlieferung für das perserzeitliche Palästina zur Verfügung. Das stellt bereits angesichts der oben genannten regionalen Differenzierungen ein Problem an sich dar, da die alttestamentliche Überlieferung auf Jehud fokussiert ist. Aus dem Alten Testament sind nur zwei Stellen anzuführen, die Jāwān, d.h. die östliche griechische Mittelmeerwelt betreffen, soweit man diese beide Stellen heute noch perserzeitlich anzusetzen gewillt ist[35]. Joel 4,6 klagt über Tyros, Sidon und die Philister, dass sie den Griechen versklavte

---

[32] Zur Terminologie vgl. Stucky, Ras Shamra 1983 (s. Anm. 27), 162f.; Niemeier, Archaic Greeks 2001 (s. Anm. 2), 13.

[33] B. Porten/A. Yardeni, Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, A-D, 1986; B. Porten, Elephantine Papyri, in: ABD II, 1993, 445-455; F.M. Cross, The Papyri and their Historical Implications, in: P.W. Lapp/N.L. Lapp (eds.), Discoveries in the Wâdī ed-Dâliyeh, 1974, 17-29; ders., Samaria Papyrus I, Eretz Israel 18 (1985) 8*-17*; ders., A Report on the Samaria Papyri, VT.S 40 (1988), 17-26.

[34] Speziell Esra, Nehemia, Tritojesaja, Joel, Obadja, Haggai, Sacharja und Maleachi. Die alte Frage nach der Echtheit bestimmter Dokumente in den Büchern Esra und Nehemia scheint sich gegenwärtig z.T. auf die Frage nach der zeitlichen Ansetzung bestimmter Stellen dieser Bücher zu verlagern. Manches mag in die Perserzeit gesetzt sein, was dazu dienen soll, Ansprüche in hellenistischer Zeit zu reklamieren.

[35] Sach 9,13 dürfte eine Situation hellenistischer Zeit ansprechen. Zu Joel 4,6 mit Verweis auf griechische Importe vgl. J.M. Myers, ZAW 33 (1962), 178-185. Vgl. ferner H. Bengtson, Die »Ionier« in der Überlieferung des Alten Orients, Philologus 92 (1937), 148-155.

Israeliten verkauft haben und greift damit ältere Vorwürfe auf. Die griechische Welt wird an dieser Stelle so weit entfernt gesehen wie das in Vers 8 als Verbannungsort für die Phönizier angezeigte Saba in Südarabien. Diese Ferne deckt sich mit der zweiten Aussage bei Jesaja 66,19. Beide Stellen zeigen zugleich auch an, welche Handelswege damals bestanden. Aus dem Alten Testament erfährt man nichts über direkte Beziehungen zu den Griechen oder über Griechen in Palästina in der Perserzeit.

Die griechische Überlieferung ist demgegenüber etwas auskunftsfreudiger:

1. Die Thematik israelitischer Sklaven in phönizischen Häusern und als Handelswaren nach Griechenland und Ägypten findet sich durchgehend in der griechischen Literatur ebenso wie der umgekehrte Fall griechischer Sklaven in phönizischen und persischen Häusern[36].

2. Herodot reiste von Ägypten nach Syrien die Via maris entlang durch Palästina, machte aber nur eine Anmerkung zum Tempel der Aphrodite Urania/Atargatis in Askalon[37].

3. In der Tributliste der Mitglieder des Delisch-Attischen Seebundes von 454/53 wird eine Stadt namens Dŏros in der karischen Sektion aufgelistet[38]. Ich teile nicht den Bezug dieser Referenz auf Dor an der Küste Palästinas, auch wenn kein anderes Dŏros bekannt ist. Für Dor denke ich, dass die Zugehörigkeit zu Sidon fortbestand[39].

---

36 Vgl. schon F.K. Movers, Die Phönizier, Bd. D, 1876 (Nachdruck 1967), 70-86.

37 Herodot, Historien I, 105, angebliche Plünderung durch die »Skythen« im späten 7. Jh. Vgl. ferner J. Elayi, JNES 41 (1982), 103.

38 U. Köhler, Urkunden und Untersuchungen zur Geschichte des Delisch-Attischen Bundes, Abhandlungen der Berliner Akademie 1869, 121 Anm. 3, 207; B.D. Meritt/H.T. Wade-Gery/M.F. McGregor, The Athenian Tribute Lists, 1939, 154, 203f., 483, 496; III 1950, 9-11, 22, 174, 207, 260f.; F.M. Heichelheim, ZRGG 3 (1951), 251f.; K.G. Hoglund, Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah. SBL Dissertation Series 125, 1992, 153f.

39 Im archäologischen Befund sind für diesen Zeitraum keine Zerstörungen oder Veränderungen feststellbar, doch wäre die Zugehörigkeit auch viel zu kurz geblieben, etwa bis zum Kalliasfrieden 449, um irgendeine größere Auswirkung erzeugt zu haben. Neben dem Problem des »karischen Dŏros« ist eine Eroberung von Dor durch Athen eher fraglich (entgegen u.a. Wenning, Importe 1981 [s. Anm. 1], 40; vgl. S. Izre'el, in: I. Roll/O. Tal, Apollonia-Arsuf, Final Report of the Excavations I, 1999, 205 Anm. 19). Zwar hatte der Sieg Kimons am Eurymedon um 469/66 die persische Vorherrschaft im nordöstlichen Mittelmeer beendet und die griechische Vorherrschaft über die Ägäis gesichert, aber es gibt keine Berichte über griechische Besetzungen an der Küste Phönikiens-Palästinas in der Folge des Sieges, speziell während der Unru-

4. Zwei Stellen werden in der Forschungsliteratur immer wieder als Beleg für athenische Kaufleute in Akko angeführt[40]:

4.1. Demosthenes zitiert in der Rede gegen Kallipos (52,20) eine Strafsache, in der ein gewisser Lykon von Herakleia den Brüdern Megakleides und Thrasyllos von Eleusis 40 Minen für eine Schiffsreise nach Akko lieh, die die Brüder wegen zu großen Risikos aber nicht antraten, ohne ihm das Geld zurückzuzahlen.

4.2. In der Rede des Isaios über das Erbe des Nikostratos (4,7) geht es um die Hinterlassenschaft von zwei Talenten, die von Akko nach Athen transferiert worden sind. Der Athener Nikostratos war einer der 20.000 griechischen Söldner unter Iphikrates 373, die von der Basis Akko zu einem Feldzug gegen Ägypten aufbrachen. Er starb noch hier im Heerlager oder sonst wo in der Fremde. Die Militärverwaltung in Akko schickte den Nachlass nach Athen, wo es dann zum Streit um die rechtmäßigen Erben kam.

Keine der beiden zitierten Stellen erlaubt m.E. die Schlussfolgerung, in Akko eine griechische Händlerkolonie anzunehmen[41]. Vorausgesetzt, Megakleides und Thrasyllos planten wirklich eine Handelsfahrt, spricht die Demosthenes-Stelle allenfalls dafür, dass es sporadisch zu Warensendungen nach Palästina kam[42], wenn ein Unternehmer sich davon Gewinn versprach. Solche Handelsunternehmen sind aber auch ohne ortsansässige Griechen in Akko denkbar.

---

hen beim Amtsantritts von Artaxerxes I. Vielmehr wird Kimon nach der Eroberung des aufständischen Thasos, 463, nach Athen zurückbeordert und von seinen politischen Gegnern (Ephialtes, Perikles) entmachtet.

40 Vgl. u.a. E. Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II, 1907, 141f.; A. Kindler, INJ 1 (1963), 26; M. Smith, Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament, 1971, 61; M. Hengel, Judentum und Hellenismus, 1973², 61f.; M. Dothan, BASOR 224 (1976), 2; V. Tcherikover, Hellenistic Civilization and the Jews, 1977⁴, 91f.; Elayi, Présence 1994 (s. Anm. 27), 251f., 254f.

41 Schon Wenning, Importe 1981 (s. Anm. 1), 41.

42 Die Unterwasserarchäologie hat vor der Nordküste Israels mehrere Schiffswracks der Perserzeit nachgewiesen. Vgl. u.a. E. Linder, Ma‘agan Mikha’el, in: NEAEHL 3, 1993, 918f.; dazu E. Stern, Excavations at Dor I A, Final Report Areas A and C, Qedem Reports 1, 1995, 273; A. Raban, Marine Archaeology, in: NEAEHL 3, 1993, 958-962; S.A. Kingsley/K. Raveh, The Ancient Harbour and Anchorage at Dor, Israel, BAR Int. Ser. 626, 1996.

Die Ebene bei Akko als Basis des persischen Heeres bei Feldzügen gegen Ägypten ist unbestritten[43]. Abgesehen vom Kambyses-Feldzug 525 und dem Alexanderzug 332 werden elf weitere Feldzüge der Achämeniden oder der Ägypter durch Palästina für die Perserzeit genannt[44]. Soweit Angaben vorliegen, nahmen immer große Kontingente von Griechen an diesen Feldzügen teil. Einzelne Funde griechischer Bewaffnung wie Helme von Asdod, Dor und Askalon ordnen sich vielleicht hier ein[45]. Eventuell sind auch die rund 25 importierten griechischen Münzen durch solche Söldner bzw. deren Tross in den Umlauf gebracht worden[46]. Es handelt sich um Münzen aus dem zweiten Viertel des 6. Jhs. bis ins 4. Jh. Sie stammen im 6./frühen 5. Jh. aus Kos, Athen, Stageira, Thasos, Aegina, Aigai und Ionien, während ab 450 nur noch attische Tetradrachmen auf dem Markt waren.

Gewiss darf man davon ausgehen, dass die Heerlager für Akko und Gaza als den beiden Basen der persischen Flotte, gestellt von Phöniziern und Griechen, einen wirtschaftlichen Effekt mit sich gebracht haben. Vielleicht erklärt sich mit dem Faktum der Söldner die auffällig großer Zahl griechischer Importe vom Tēl ʻAkko und dem zum Hafen sich erstreckenden Stadtgebiet[47]. Die einzigen epigraphischen Funde

---

43 Vgl. Schürer, Geschichte 1907 (s. Anm. 40), 141f.; F.K. Kienitz, Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende, 1953, 90; G.F. Seibt, Griechische Söldner im Achaimenidenreich, 1977, 85, 180.

44 525 Kambyses mit Phanes von Halikarnassos; 517 Dareios I.; 485/4 Xerxes I.; 456 Megabyzos; 383 Pharao Achoris; 383 Artaxerxes II.; 373 Pharnabazos mit Iphikrates von Athen und 20.000 Mann; 360 Pharao Tachos mit Agesilos von Sparta und 1.000 Spartanern und 10.000 Athenern; 359 Ochos; 351 Artaxerxes III.; 343 Artaxerxes III. mit Mentor von Rhodos und 4.000 Rhodiern und 6.000 Ioniern, Lakrates von Theben mit 1.000 Mann, Nikostratos von Argos mit 4.000 Mann; 333 Amyntas; 332 Alexander d. Gr. Zu den Zahlenangaben in den Quellen vgl. Seibt, Söldner 1977 (s. Anm. 43), 179-182, 220f.

45 G. Radan, Chalkidian Helmet off the Coast of Israel, Sefunim 5 (1976), 26-32, Taf. 8,2; Kingsley/Raveh, Harbour 1996 (s. Anm. 42), 59f., Abb. 40, Taf. 54; G. Radan, Helmet Found Near Ascalon, IEJ 8 (1958) 185-188, Taf. 32.

46 H.A. Cahn, Stagira in Tel-Aviv, in: A. Houghton u.a. (Hg.), FS L. Mildenberg, 1984, 43-50, Taf. 6.

47 Umgekehrt kann die hohe Zahl der Importe auch ein Effekt der Grabungsintensität und neuerer Grabungsstandards sein; denn auch Dor und Askalon weisen gleich große Quantitäten und etwa Makmiš und Tell el-Ḥesī nur wenig geringere Quantitäten auf, die sich nicht mit dem Argument »Truppenbasis« begründen lassen. Zu den Funden aus Akko vgl. M. Dothan, An Attic Red-Figured Bell-Krater from Tel ʻAkko, IEJ 29 (1979), 148-151, Taf. 18; A. Raban, A Group of Imported ‚East Greek' Pottery from Locus 46 at Area F on Tel Akko, in M. Heltzer/A. Segal/D. Kaufman (eds.), Studies

aus Akko, eine Monumentalinschrift und Ostraka aus einem Heiligtum[48], sind dagegen phönizisch. Auch von den über 800 attischen Gefäßen aus Akko trägt keines griechische Zeichen, dagegen weisen 17 eine phönizische Markierung auf. Dies relativiert zumindest die angenommene Bedeutung von Griechen für Akko selbst.

Für eine Präsenz von Griechen und für griechische Siedlungen in Palästina ergibt somit auch die griechische Überlieferung abgesehen von den temporären Truppen keine Hinweise. Doch soll noch gefragt werden, ob epigraphische Funde Griechen in Palästina für die Perserzeit bezeugen. In zehn Heiligtümern dieser Zeit in Palästina sind epigraphische Funde gemacht worden. Davon sind acht Inschriften in phönizisch und zwei in aramäisch abgefasst. Lediglich aus Dor stammen zwei Tonscherben mit eingeritzten griechischen Namen[49]. Von zehn Fundorten[50] ist jeweils ein Gefäß mit eingeritztem griechischen Namen oder Kennzeichnung vorhanden. Ausgeschriebene Namen könnten Besitzer anzeigen, ein bis zwei Buchstaben oder andere Markierungen dagegen eher auf den Produzenten, den Transporteur oder

in the Archaeology and History of Ancient Israel in Honour of Moshe Dothan, 1993, 73-98.

48 M. Dothan, IEJ 31 (1981), 111; ders./D. Conrad, IEJ 33 (1983), 114; ders., A Phoenician Inscription from ʻAkko, IEJ 35 (1985), 81-94.

49 E. Stern, Dor, Ruler of the Seas, 1994, 190, Abb. 122. Die abgebildete Scherbe zeigt vier Buchstaben. Ob die Scherben von lokalen Gefäßen stammen, wie es scheint, oder von importierter griechischer Grobkeramik, ist noch nicht mitgeteilt. Strittig ist die Deutung von zwei Gefäßritzungen aus Jerusalem als griechisch: B. Sass, in: FS M. Dothan 1993 (s. Anm. 46), 141-144 (hebr.); dagegen M. Höfner, in: D.T. Ariel (ed.), Excavations at the City of David 1978-1985, VI, Qedem 41, 2000, 26-28.

50 Asdod: M. Dothan, ʻAtiqot 15 (1982), 45, Abb. 32,7, Schalenboden. Askalon: Waldbaum, Greeks (s. Anm. 30), 9, ohne nähere Angaben. Dor: BBSAJ 4 (1924), 42, Taf. 3,3, Skyphosboden. Mik̲mōret: Waldbaum, Greeks (s. Anm. 30), 9, Abb. 7, Schalenboden. Mīnet Rūbīn (Ḥorbat Yavnē-Yām): M. Fischer, in: B. Schmaltz/M. Söldner (Hg.), Griechische Keramik im kulturellen Kontext, 2003, 269, Taf. 45,4a. Samaria: J.W. Crowfoot/G.M. Crowfoot/K.M. Kenyon (eds.), The Objects from Samaria, Samaria-Sebaste III, 1957, 244, 246, Abb. 48,1, Schalenboden. Tēl Aršāf: O. Tal, in Roll-Tal, Apollonia 1999 (s. Anm. 39), 195f., Abb. 4.55, Kantharoshals. Tel Mik̲āl: R.T. Marchese, in: Z. Herzog/G. Rapp, Jr./O. Negbi (eds.), Excavations at Tel Michal, Israel, 1989, 147, Abb. 10.2.8, Taf. 65,14, Skyphosboden. Tell Abū Hawām: G. Finkielsztejn, RB 96 (1989), 229, Abb. 8,2, Schalenboden. Tell el-Ḥesī: M.K. Risser/J.A. Blakely, in: W.J. Bennett, Jr./J.A. Blakely (eds.), Tell el-Hesi, The Persian Period (Stratum V), 1989, 114 Nr. 116, Abb. 80, 120, Skyphosboden. Die zwei griechischen Lieblingsnamen auf Gefäßen aus Akko: Wenning, Importe 1981 (s. Anm. 1), 45, Taf. 4,4; Raban, Group 1993 (s. Anm. 47), 95, Abb. 21,1 sind anders zu beurteilen als die obigen Markierungen.

den Preis hinweisen. Vergleicht man zudem damit die Gesamtzahl von weit über 5000 attischen Importen, relativiert sich jede Aussage, die von diesen Graffiti als Argument für die Präsenz von Griechen ausgeht. Man muss aber auch sehen, dass derartige Markierungen grundsätzlich selten sind; denn abgesehen von Akko mit 17 phönizischen und aramäischen Graffiti bleiben solche Funde von neun weiteren Orten[51] nur unwesentlich zahlreicher als die griechischen Markierungen.

Niemeyers zweiter Bereich als Kriterium umformuliert verlangt, dass die griechischen Importe, gerade die schwarz- und rotfigurigen Vasen, durch Anschauung und Gebrauch eine Wirkung auf ihre Besitzer gehabt haben müssen, so dass bewusst oder unbewusst ein Einfluss stattgefunden hat. Die Auswirkungen müssten das kulturelle Profil Palästinas, zumindest bestimmter Regionen mitgeprägt haben.

Die für die einzelnen Fundorte mitgeteilten Zahlen aufgefundener griechischer Vasen sind von vielen äußeren Faktoren abhängig und können sachgemäß nur unter Beachtung dieser Faktoren ausgewertet werden. So wird man die generelle Fundverteilung (siehe Karte) zunächst erst einmal nur als Tendenz auswerten. Ein Drittel der Fundorte (42) liegt an der Küste, aber über zwei Drittel der Importe (ca. 3.600) stammt von hier. Dabei ist das Fundaufkommen im nördlichen Küstenstreifen zehnmal so groß wie im südlichen. Im Binnenland finden sich wiederum im Norden, in Galiläa, zwei- bis dreimal so viele Fundorte (24) wie in Samaria (8), Jehud (11) und Idumäa (14). Samaria als Provinzhauptstadt und Sichem als altes Zentrum der Region weisen innerhalb ihrer Region einen deutlich höheren Importanteil auf. Den 168 Importen aus Samaria stehen sieben aus Jerusalem bzw. zuvor 32 aus Mizpa/Tell en-Naṣbe als der Hauptstadt Jehuds gegenüber. In Transjordanien, besonders der Ammonitis, finden sich 10 Fundorte mit gerade einmal 16 Importen, so dass der Jordan für die Verbreitung der Ware nach Osten hin doch eine Art Grenze bildete.

---

[51] Akko, Askalon, ʿAtlīt, Dor, Samaria, Tēl Aršāf, Tēl Mikāl, Tell Abū Hawām, Tell Ǧemme, Tell Kēsān. Für Syrien-Phönizien nennt Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 127 ein Verhältnis von 1:30:7 von griechischen zu phönizischen und aramäischen Markierungen. Vgl. ferner A.W. Johnston, Trademarks on Greek Vases, 1979; F. Bron/A. Lemaire, in: Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici 1979, III, 1983, 677-686; I. Scheibler, Griechische Töpferkunst, 1983, 148-150; Waldbaum, Greeks 1997 (s. Anm. 30), 8-10.

Zu Recht hat man auch auf ein anderes Problem hingewiesen. In den archäologischen Publikationen sind die Importe, speziell die bemalten griechischen Scherben oft viel stärker berücksichtigt als die mitgefundene, lokale unverzierte Ware. Wo aber größere Quantitäten an attischen Importen vorhanden sind, bleiben die einfacheren Schwarzfirnisgefäße oft weniger beachtet. Das gilt besonders für Vorberichte. Endberichte liegen aber nur für fünf Orte vor[52]. Soweit man die proportionalen Relationen zwischen lokaler Keramik und Importen bisher überhaupt angezeigt hat, erweist sich, dass die griechischen Importe immer eine geringe Minorität darstellen. So machen in Askalon die Importe gerade einmal 0,4% der Gesamtkeramik aus[53], auch wenn der Anteil der Importe an anderen Orten höher liegt.

Für Aussagen, ob die anhand der griechischen Keramik angenommene Hellenisierung zudem maßgeblich ein Phänomen der Küstenstädte und der Städte überhaupt war oder auch das Hinterland mitprägte, reicht es nicht aus, auf die große Zahl von Fundplätzen (128) für diese Ware bis östlich des Jordan hin zu weisen, sondern es bedarf eingehenderer Untersuchungen, welche Qualität den jeweiligen Befunden kontextlich zukommt. Jeder Fundort ist für sich zu bestimmen und jede Fundstelle an diesen Fundorten nochmals für sich. Es macht einen Unterschied, ob die Funde aus einer Hafenstadt, einer Festung oder einer anderen staatlichen Einrichtung, aus einem entlegenen Bauerndorf, einer Landstadt oder einer regionalen Hauptstadt usw. stammen und ob die Verbreitung eine Erklärung durch Häfen oder das Straßennetz findet. Es macht einen Unterschied, ob die Importe in einem Heiligtum, in einem öffentlichen Gebäude, in einer Villa oder praktisch in jedem Wohnhaus gefunden wurden und ob sie einer kultischen Nutzung, einem allgemein festlichen oder alltäglichen Gebrauch dienten.

---

[52] J. Briend/J.-B. Humbert (eds.), Tell Keisan (1971-1976), une cité phénicien en Galilée, 1980, 117-129; Herzog/Rapp/Negbi 1989 (s. Anm. 50); Bennett/Blakely 1989 (s. Anm. 50); Stern 1995 (s. Anm. 42); Roll-Tal 1999 (s. Anm. 39).

[53] C.M. Adelman, AJA 99 (1995) 305. Vgl. ferner Waldbaum, Greeks 1997 (s. Anm. 30), 6; O. Tal, Some Cultural Trends in Plain Black Attic Imports Found in the Coastal Plain of Palestine in: B. Schmaltz/M. Söldner (Hg.), Griechische Keramik im kulturellen Kontext, 2003, 271f. Vergleichbar für ähnliche Fehleinschätzungen aufgrund einer bestimmten Ware ist die Beurteilung der Rolle der Nabatäer in der Dekapolis gewesen. Der Anteil nabatäischer Keramik zu lokaler Ware macht in Gerasa ca. 1:40.000 aus. Vgl. dazu R. Wenning, Die Dekapolis und die Nabatäer, ZDPV 110 (1994), 1-35.

Diese Analyse wird ein besser begründetes Urteil darüber erlauben, inwieweit die griechischen Importe als Statusgüter angesehen werden müssen. Angesichts der starken Verbreitung lassen sich die Importe nicht exklusiv einer kleinen Elite von Regierenden und Reichen zuweisen. Was für die griechischen Importe untersucht wird, muss dann als Gegenprobe für Importe anderer Provenienzen ebenso erfolgen, damit die Bewertung der griechischen Importe kontextuell erfolgt. Man darf allerdings die Erwartungen an die Archäologie bezüglich der Definition der Fundstellen nicht zu hoch ansetzen[54], liegen doch häufig aufgegebene, geplünderte, zerstörte oder im Befund durch andere Ursachen gestörte Orte/Räume vor. Die perserzeitlichen Befunde liegen oft als oberstes, der Erosion ausgesetztes Stratum auf den Tellsiedlungen, da in hellenistischer Zeit vielfach eine Verlagerung in die Ebene erfolgte. Konkret bleiben eigentlich nur die Grabfunde. Schließlich schränken die oft zu kleinsten *bodysherds* zerbrochenen Importe selbst die Möglichkeiten der Klassifikation und Auswertung stark ein.

Derzeit lassen sich über 700 figürlich bemalte Vasen nachweisen, deren noch identifizierbaren Themen (etwa 15%) ich kürzlich diskutiert habe[55]. Es sind auch qualitativ hochwertige Produkte unter den Importen und durchweg handelt es sich hier nicht um Ramschware für einen nicht besonders lukrativen Markt[56]. Natürlich ist auch manches minderwertige unter den Importen. Einiges davon scheint allerdings den Käuferinteressen entgegengekommen zu sein wie die schwarzfigurigen Skyphoi im Silhouettenstil, die offenbar sehr beliebt waren[57]. Das Verhältnis von einfacher, so genannter Schwarzfirnis-Ware zu bemalten Vasen beträgt ca. 4:1. Der hohe Anteil der Schwarzfirnis-Ware hat mit der Funktion der Gefäße zu tun, mit dem niedrigeren Preis und einem größeren Angebot. Zugleich konnten diese hochglänzenden Vasen als eine Art Ersatz für noch teurere achämenidische Metallgefäße dienen[58]. Die Meinung, dass attische Importe zu teuer für

---

54 Vgl. dazu auch Risser/Blakely, Tell el Hesi 1989 (s. Anm. 50), 130.

55 Wenning, Vasenbilder 2000 (s. Anm. 1).

56 Vgl. Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 143. Unter den bedeutenderen Vasenmalern bzw. deren Schule finden sich u.a. der Berliner Maler, der Niobiden-Maler, der Kleophon-Maler, der Dinos-Maler, der Phiale-Maler, der Aischines-Maler, der Modica-Maler, der Kekrops-Maler, der Maler von München 2335.

57 Wenning, Vasenbilder 2000 (s. Anm. 1), 348, Taf. 43. Mehr als die Hälfte der schwarzfigurigen Vasenfunde gehört zu dieser Gruppe.

58 Vgl. Stucky, Ras Shamra 1983 (s. Anm. 27), 116.

die Bevölkerung Palästinas gewesen seien, um damit z.B. die geringe Verbreitung in Jehud zu begründen, kann ich nicht teilen[59]. Es spricht kaum etwas dafür anzunehmen, dass die Bevölkerung Palästinas im fortgeschrittenen 5. und 4. Jh. arm war; hier scheint mir ein an alttestamentlichen Texten orientiertes Bild irrig eingetragen zu sein. Ich teile auch nicht die These, die Orientalen hätten die Bildvasen nicht geschätzt[60]. Mir scheint bezüglich der Wertschätzung der bemalten Vasen das Gegenteil der Fall zu sein, eine ausgesprochene Freude an Bildern. Vielleicht hat das alttestamentliche Bilderverbot irrig die frühere Meinung mitgeprägt.

Niemeyer koppelt seinen zweiten Bereich von der Frage ab, wer denn die griechischen Importe ins Land gebracht hat[61]. Die Frage nach den Importeuren und dem Handelsgeschehen selbst ist gewiss nicht unwichtig, aber die Quellenlage erlaubt kaum, eine Entscheidung darüber zu treffen, ob phönizische oder griechische Seefahrer im Auftrag bestimmter griechischer Financiers oder Händler die Waren anlandeten und ob in den Häfen dann griechische oder phönizische Agenten den Verkauf der Ware durchführten[62]. So bleibt nur die Möglichkeit, über

---

59 Der Preis für eine rotfigurige attische Hydria betrug drei Drachmen, der für die kleineren und einfacher verzierten Gefäße viel, viel weniger: Johnston 1979 (s. Anm. 51), 33; Scheibler, Töpferkunst 1983 (s. Anm. 51), 144-148; J. Boardman, The Trade Figures, Oxford Journal of Archaeology 7 (1988), 371-373.

60 R.M. Cook, JdI 74 (1959), 122; P.J. Riis, Sūkās I, The North-East Sanctuary and the First Settling of Greeks in Syria and Palestine, 1970, 129. Anders u.a. Stucky, Ras Shamra 1983 (s. Anm. 27), 115; Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 144.

61 Niemeyer, Die Griechen 1992 (s. Anm. 29), 273.

62 Auch die Frage, ob die attischen Importe als Beipack, als Frachtbehälter oder als fester Bestandteil und Händlerware verschifft wurden, wird strittig beantwortet. Vgl. die unterschiedlichen Positionen von u.a. J.-P. Morel, Les importations de céramiques grecques et italiennes dans le monde punique (V[e]-I[er] siècles), in: Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici 1979, III, 1983, 731-740; Scheibler, Töpferkunst 1983 (s. Anm. 51), 150-160; M.V. Hansen, Athenian Maritime Trade in the 4[th] Century B.C., Operation and Finance, Classica et Medraevalia 35 (1984), 71-92; C.M. Reed, Maritime Traders in the Archaic Greek World, Ancient World 10 (1984), 31-44; D.W.J. Gill, Silver, Anchors and Cargoes of Oil, Papers of the British School at Rome 56 (1988), 1-12; ders., The distribution of Greek vases and long distance trade, in J. Christiansen/T. Melander (eds.), Proceedings of the 3[rd] Symposium on Ancient Greek and Related Pottery, Copenhagen 1987, 1988, 175-185; J. Boardman, Trade in Greek Decorated Pottery, OJA 7 (1988), 27-33; dazu D.W.J. Gill, Some Corrections, ebd. 369f. und J. Boardman, The Trade Figures, ebd. 371-373.; S. McGrail, The Shipment of Traded Goods and of Ballast in Antiquity, OJA 8 (1989), 353-358; D.W.J. Gill, Pots and Trade: Spacefillers or Objects d'art?, JHS 111 (1991), 29-47.

die Ware selbst gewisse Rückschlüsse zu ziehen. Was an Importen nach Palästina gelangt ist, deutet darauf, dass vielleicht schon sehr früh, nämlich beim Einkauf dieser Waren bei den athenischen Töpfern genau auf die Absatzmöglichkeiten im Osten geachtet wurde. Ich habe vor einiger Zeit auf der Basis von einer noch kleineren Anzahl an Importen eine Statistik der Gefäßtypen erstellt, die den Befund dennoch gut charakterisieren kann: 50% sind Schalentypen, 20% Lekythen, 10% Skyphoi, 6,5% Kratere; weitere acht Gefäßtypen sind nur in geringerer Anzahl vorhanden. Selten vertreten bleiben Pelike, Hydria, Psykter, Stamnos, Amphora und Oinochoe; auch sind nur drei weißgrundige Grablekythen und drei panathenäische Preisamphoren belegt[63]. Daneben gibt es einige wenige Alabastra, Lekanes und Lampenfüller. Zwar sind die genannten Typen in einer breiten Palette von Untertypen und Formen vorhanden, aber wenn man dieses Repertoire etwa mit dem von der Agora in Athen vergleicht[64], wird die Selektion überdeutlich. Rund zwei Drittel der importierten Gefäße sind funktional als Trink-, Servier- oder Aufbewahrungsgefäße von Wein definiert, auch wenn einzelne Gefäße wie die Schalen multifunktional genutzt werden konnten. Dies deutet entweder auf eine Nutzung bei Festlichkeiten oder angesichts der breiten Streuung der Funde in den Siedlungsschichten vielleicht sogar auf »gutes Geschirr«. Wenn man das auf Symposien beziehen will, sei in Erinnerung gebracht, dass das Bankett auch im Alten Orient eine Tradition hat[65]. Es erscheint zu einfach, aus dem Befund griechischen Einfluss und griechisches Verhalten ableiten zu wollen. Auf den ersten Blick ordnen sich die 20% Lekythen nicht in den genannten Kontext und verwundert die weite Verbreitung angesichts der bedeutenden einheimischen Ölproduktion. Aber gerade darin scheint die Extravaganz zu liegen, importiertes feines Öl oder Parfüms zu benutzen, um Gäste zu ehren oder sich selbst

---

63 Rein griechische »Brauchtumsgefäße« wie Lebes Gamikos und Loutrophoros oder das Epinetron fehlen vollständig.

64 Selbst wenn man nur die Schwarzfirnis-Ware vergleicht: B.A. Sparkes/L. Talcott, The Athenian Agora XII, Black and Plain Pottery of the 6th, 5th and 4th Centuries B.C., 1970.

65 J.-M. Dentzer, Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C., 1982.

fein zumachen[66]. Es mag auch chic gewesen sein, einheimisches Lampenöl in griechischen Lekythen statt in gewöhnlichen *juglets* bereit gehalten zu haben[67]. Abgesehen von den Krateren und relativ wenigen grobtonigen Weinamphoren sind kaum Großgefäße unter den Importen vorhanden. Griechische Keramik ersetzte offenbar die lokalen Gefäße nur in sehr begrenztem Umfang und für ganz bestimmte Zwecke.

Bei den Bildmotiven[68] ist u.a. von Interesse, dass unter den schwarzfigurigen Bildern dionysische Motive mehr als die Hälfte ausmachen. Daneben reflektieren Darstellungen von Pferden und Gespannen eine aristokratische Lebensweise. Darstellungen griechischer Mythen bleiben selten und entsprechen dann oft altorientalischen Traditionen, so die Sphinx, Mischwesen und immer wieder Herakles, der unmittelbar an den altorientalischen Heros von Gilgamesch bis hin zum phönizischen Melqart anschließt. Bei der rotfigurigen Keramik folgen die Bilder stärker Traditionen einzelner Gefäßtypen, Jünglinge ruhend nach dem Sport oder bei Symposien auf den Kylikes und Frauen und geflügelte mythologische Figuren auf Lekythen und Lekanides. 40% der Kratere zeigt wiederum dionysische Themen, etwa 20% geben offenbar mythologische Themen wieder, darunter wiederum auch Herakles, aber auch häufig Verfolgungsszenen. Es fällt auf, dass nur wenige Darstellungen griechischer Götter vorhanden sind, ebenso nur wenige Darstellungen griechischer Mythen, die die Kenntnis des Mythos voraussetzen, und ganz selten direkte Darstellungen von Athleten. Im großen und ganzen entspricht auch das rotfigurige Repertoire dem der schwarzfigurigen Vasen mit der Konzentration auf dionysische Themen und Feiern. Ungeachtet der Tatsache, dass zu bestimmten Zeiten etwa dionysische Themen das Bildrepertoire der griechischen Vasenmaler grundsätzlich bestimmten, kann man in der Selektion von

---

[66] Zu Strigiles, um Öl vom Körper zu schaben, siehe unten. Ich nehme nicht an, dass vor dem 2. Jh. v. Chr. in Palästina Gymnasia zur athletischen Ertüchtigung der jungen Männer entstanden.

[67] Es wäre zu untersuchen, ob in dieser Zeit ein Rückgang bei den einheimischen *juglets* festzustellen ist.

[68] Vgl. Wenning, Vasenbilder 2000 (s. Anm. 1), ohne die dortige Analyse hier zu wiederholen oder die Belege für die Aussagen hier zitieren zu müssen. Auf Taf. XLV, 7-8 des Bandes Wenning, Vasenbilder 2000 (s. Anm. 1) ist entgegen der Bildlegenden irrtümlich der rotfigurige Krater des Niobiden-Malers aus Samaria (ebd. 351) abgebildet. Die eigentlich vorgesehenen Abbildungen 7-8 werden im vorliegenden Band als Abbildung 3-4 publiziert.

Gefäßtypen und Darstellungen eine bewusste Auswahl für den Markt in Palästina sehen. Die Käufer mussten mit ihnen bekannten oder von ihnen identifizierbaren Motiven gelockt werden. Dabei mag manche Darstellung ganz anders als in Griechenland gelesen worden sein. Da typisch griechische Themen weitgehend fehlen, bestand die Käuferschicht kaum aus Griechen, sondern war altorientalisch geprägt. Nimmt man zusammen, was man über die Bewohner der Küstenstädte und deren politische und ökonomische Situation weiß, muss man als das Käuferpotential Phönizier und Einheimische annehmen. Umgekehrt hat J. Waldbaum darauf aufmerksam gemacht, dass in drei Hafenstädten eine Handvoll griechischer Kochtöpfe der Perserzeit nachgewiesen werden können[69]. Für die Zeit der ostgriechischen Söldner sind solche Kochtöpfe als Argument für eine Anwesenheit von Griechen angeführt worden (s.o.). Hier wird man ähnlich argumentieren, ohne den Befund überbewerten zu wollen; er ist deutlich geringer als in der archaischen Zeit und kippt nicht den Gesamteindruck. Was sonst noch gegen die Annahme von griechischen Siedlungen in Palästina spricht, ist, dass das Importaufkommen im 4. Jh. nicht zunahm, wie z.B. in Spanien[70], als zu den attischen Produzenten auch unteritalische hinzutraten, sondern offenbar geringer wurde.

Folgt man den Überlegungen von Niemeyer, müsste man für den Nachweis einer Nachwirkung der Importe und den Nachweis eines Vorhellenismus in Palästina wie in Phönizien neben den griechischen Vasen andere Denkmäler in griechischem Stil finden.

Stadtbebauungen mit mehr oder weniger rechtwinklig sich schneidenden Straßen und *insulae*-Bildung in Palästina hat E. Stern auf den so genannten hippodamischen Plan zurückgeführt[71], benannt nach dem Städteplaner Hippodamos von Milet aus dem 5. Jh. Doch muss man fragen, ob diese Klassifizierung zutrifft. Die meisten Pläne geben noch viel zu kleine Ausschnitte wieder, um einen hippodamischen Plan nachzuweisen; bei weitflächiger ausgegrabenen Orten wird aber ein

---

69 Waldbaum, Greeks 1997 (s. Anm. 30), 31f.: drei in Mikmōret (ebd. Abb. 6) aus einem Grab, einer vom Tēl Mikāl (Marchese, Tel Michal 1989 [s. Anm. 50], 120f. Abb. 9.2.5) und ein paar aus Askalon (noch unpubliziert).

70 Niemeyer, Die Griechen 1992 (s. Anm. 29), 284.

71 Stern, Material 1982 (s. Anm. 27), 48f., Abb. 17, 44, 47; ders., Transeuphratène 2 (1990), 149-152; ders., BAR 19/3 (1993), 46f., Abb.; ders., Ruler 1994 (s. Anm. 49), 157-164, Abb. 93.

anderer Planungstyp vermittelt. Alle Orte, für die ein hippodamischer Stadtplan vorgeschlagen worden ist, liegen im nördlichen Küstenstreifen zwischen Dor und Akko, wo der phönizische Einfluss besonders stark ausgeprägt ist. Insofern ist zu untersuchen, inwieweit hier phönizische Planung zum Tragen kommt[72]. Jedenfalls hat die Konzeption hippodamischer Stadtplanung nicht auf andere Regionen Palästinas übergegriffen. Daneben bleibt zu beachten, dass die Ringstraße vor der innerstädtischen Bebauung an der Stadtmauer in Dor in der Tradition eisenzeitlicher Stadtanlagen steht[73]. Auch insulae-Wohnblocks finden sich bereits in der Eisenzeit[74]. »Hippodamische« Elemente in der Stadtplanung erweisen somit kaum griechischen Einfluss.

Es gibt m.E. keine griechischen Bauwerke in Palästina[75]. Ein von E. Stern aufgrund einer *favissa*[76] angenommener griechischer Tempel in Dor[77] ist bislang nicht aufgefunden worden und wird durch die Votivgaben der Depotgrube, Terrakotten und griechische Vasen, allein auch nicht als griechischer Tempel gesichert[78]; denn natürlich könnten

---

72 Stern, Ruler 1994 (s. Anm. 49), 159f. erwägt, dass Hippodamos auf phönizisch-punische Stadtpläne wie Dor VI (spätes 6. Jh.) zurückgegriffen haben könnte. Diese Aussage müsste in einen größeren Kontext gestellt und von daher beurteilt werden. Phönizischer Einfluss findet sich auch beim Mauerbau; vgl. I. Sharon, Phoenician and Greek Ashlar Construction Techniques at Tel Dor, Israel, BASOR 267 (1987), 21-42.

73 Vgl. Y. Shiloh, Elements in the Development of Town Planning in the Israelite City, IEJ 28 (1978), 36-51; V. Fritz, Die Stadt im alten Israel, 1990, 92f., 99, Abb. 40. Die zur Ringmauer (st. 1) parallel rekonstruierte Straße (st. 2) in Dor bleibt vom Befund her unsicher.

74 Fritz, Stadt 1990 (s. Anm. 73), Abb. 32.

75 Ebenso Waldbaum, Greeks 1997 (s. Anm. 30), 10f.

76 Eine *favissa* ist eine Depotgrube, in die man im Kult verwendete Objekte, die nicht mehr benötigt wurden, vergrub, damit sie im sakrosankten Bereich blieben, ohne dass man Gefahr lief, sie würden einer profanen Nutzung zugeführt. Favissae dienen daher oft als Verweis auf ein Heiligtum. Ob allerdings jeder Hortfund von Terrakotten eine favissa darstellt, bedarf der Hinterfragung.

77 E. Stern, A Favissa of a Phoenician Sanctuary from Tel Dor, JJS 33 (1982), 35-54; ders., Two *Favissae* from Tel Dor, Israel, Studia Phoenicia IV, Religio Phoenicia, 1986, 277-287; ders., Beginning 1989 (s. Anm. 1), 107-124; ders., Ruler 1994 (s. Anm. 49), 169-174; ders., Excavations IB, 1995 (s. Anm. 42), 435-440.

78 Zwei der Terrakottaköpfe habe ich in: Stern, Beginning 1989 (s. Anm. 1), 121 Anm. 3, Abb. 6.3. u. 6.6. als griechisch bezeichnet und um 450/40 datiert. Sie als gräzisierend zu bezeichnen, ist sicher ebenso denkbar. Unter den Funden aus Syrien-Phönizien finden sich keine direkten Parallelen. Für die Problematik der Klassifizierung als »griechisch« in Syrien-Phönizien vgl. Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 61-69, 70f., 76, 81. Auch andere Funde und Befunde lösen derzeit nicht die Frage nach dem Heiligtum: Ein hebräisches Siegel des 8. Jhs. nennt einen Priester

griechische Votivgaben auch in einem phönizischen Heiligtum dargebracht worden sein. 1995 und 2000 fand E. Stern jedoch Fragmente von zwei Gorgoneia[79]. Das zuerst gefundene Fragment eines Auges stammt von einem größeren Gorgoneion als die zuletzt gefundenen Fragmente der zu einem Antefix restaurierten Gorgomaske. Eine direkte Parallele findet sich nicht unter den Gorgoneia-Antefixen[80]. Auch würde man erwarten, dass ein Antefix seitlich steiler herabgeführt ist und unten gerade abschließt. Vielleicht irritiert nur die Restauration. Entscheidend dafür ist die Frage, ob das Fragment unterhalb der Wange mit einem Rand oder einem Bruch endet. Gorgoneia wurden vielfältig als apotropäisches Motiv eingesetzt, so dass man auch für andere Möglichkeiten als für die Zuweisung an einen Tempel offen bleiben muss[81]. Allerdings soll diese Möglichkeit nicht wegdiskutiert werden.

[Sa]charjau aus Dor: N. Avigad, The Priest of Dor, IEJ 25 (1975), 101-105. Doch bleibt fraglich, ob das Siegel auf einen jahwistischen Tempel in Dor verweist. Eine phönizische Inschrift aus Dor nennt einen Beamten (*na'ar*) des Eshmun. Stern, Ruler 1994 (s. Anm. 49), 150, 174, Abb. 89; J. Naveh, in Stern, Excavations I B, 1995 (s. Anm. 42), 489. Wenn man die Inschrift mit Stern ins späte 6. Jh. datiert, könnte sie auf den sidonischen König Eshmun'azor verweisen. Nach Naveh datiert die Inschrift ins 4. Jh., so dass ein anderer Namensträger vorausgesetzt werden muss. Da hier eine Formel für ein bestimmtes Dienstverhältnis vorliegt, wird man einen Bezug auf den sidonischen Gott Eshmun nicht annehmen. Zwar sind jüngst Architekturreste eines dorischen Tempels aus dem 2. Jh. v.Chr. in einer Schuttgrube aufgefunden worden, doch ist der Standort des zerstörten Tempels noch unbekannt. A. Stewart, Victory on the Harbor, BAR 27/4 (2001), 17. Unter dem römischen Tempel (?) in Area F liegt offenbar kein älterer Bau.

[79] E. Stern, A Gorgon's Head and the Building of the First Greek Temples at Dor and along the Coast, Qadmoniot 34 (2001), 44-48, Abb. S. 46 u. Umschlag (hebr.); ders., Gorgon Excavated at Dor, BAR 28/6 (2002), 50-57, Abb. S. 50f., 55 (eine der beiden Publikationen zeigt die restaurierte Maske seitenverkehrt). Angeblich stammen beide Masken wiederum aus favissae (Nr. 3-4).

[80] Vgl. N.A. Winter, Greek Architectural Terracottas from the Prehistoric to the End of the Archaic Period, 1993; J.D. Belson, The Gorgoneion in Greek Architecture, 1981. Ich danke J. Floren, Münster, für die Diskussion der Funde.

[81] Area D 2, aus dem die Funde stammen, wird von Stern, Ruler 1994 (s. Anm. 49), 161 als eine industrielle Zone mit Vorrats- oder Verwaltungsbauten beschrieben. R.A. Stucky (Vortrag Bonn, 27. 6. 2001) nimmt im Eshmun-Heiligtum bei Sidon einen ionischen Tempel der Zeit um 380 aus Marmor neben einem archaischen Tempel aus Kalkstein an. Der jüngere Tempel weist deutliche Mischformen auf, so in der Cella achämenidisierende Stierprotomen. Vgl. ferner Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 239f. Daneben ist m.W. kein griechischer/gräzisierender Tempel aus der Perserzeit in Syrien-Phönizien-Palästina nachgewiesen. Der so genannte griechische Tempel von Tell Sūkās aus dem 6. Jh. besteht in der Perserzeit nicht weiter und ist als griechischer

Probleme macht der Größenunterschied zwischen den beiden Gorgoneia[82]. Die kleinere Maske lässt sich ins 5. Jh. datieren und ebenso als griechisch wie als gräzisierend einordnen; das bedürfte einer eigenen Untersuchung.

Griechische Bau-, Votiv- und Grabinschriften gibt es im perserzeitlichen Palästina nicht; lediglich einige, oben schon angeführte griechische Gefäßgraffiti und -markierungen sind vorhanden.

Es gibt keine griechischen Gräber, soweit sich das aufgrund von Grabtyp, Bestattungsart und Beigaben aussagen lässt[83]. Einzelne griechische Vasen als Beigaben[84] definieren noch kein griechisches Grab, da in den meisten Fällen dann auch andere Importe vorhanden sind, so dass darin eher Status und Prosperität der Toten und ihrer Angehörigen reflektiert werden. Das Fehlen griechischer Gräber ist besonders instruktiv für die Orte, an denen Friedhöfe ausgegraben und auch größere Mengen attischer Importe aufgefunden worden sind[85]. Bei den Ausgrabungen in Arsūf/Apollonia ist 1977 als Oberflächenfund ein 11x15 cm großes attisches Totenmahlrelief des 4. Jhs. aus pentelischem Marmor entdeckt worden, das jetzt von M. Fischer und O. Tal publiziert wurde[86]. Sie ordnen das Relief dem Hauskult zur Verehrung eines Heros oder Ahnen zu. Dies wäre dann ein so deutlich griechischer Brauch, dass man von Griechen am Ort auszugehen hätte. Da der Befund gegenwärtig isoliert bleibt, erwägen die Autoren unter Verweis auf zwei attische Reliefs des 4. Jhs. im Schiffsfund von Mahdia (um 100 v.Chr.), dass das Relief auch hier erst nach der Perserzeit impor-

---

Tempel zu Recht in Frage gestellt worden. Vgl. Waldbaum, Greeks 1997 (s. Anm. 30), 11; Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 244.

82 Das Fehlen weiterer Antefixe, soweit diese Deutung zutrifft, mag ein Zufall sein und könnte sich ändern, wenn die Ausgräber den eigentlichen Tempelbereich angraben sollten.

83 Waldbaum, Greeks 1997 (s. Anm. 30), 11.

84 ʻAtlīt Grab L 24 aus dem späten 4. Jh. mit zwei bronzenen Strigiles mit Schlaufengriff bleibt ein Grenzfall. C.N. Johns, QDAP 2 (1932), 55, 98, Abb. 81, Taf. 34. Das Schaberteil ist ungewöhnlich kurz und gerade. Vgl. E. Kotera-Feyer, Die Strigilis, 1993.

85 ʻAtlīt, Tell el-Ḥesī, Tēl Mikāl. Die Gräber von ʻAtlīt sind vom Ausgräber zwar mit griechischen Söldnern verbunden worden, doch weder der phönizische Grabtyp noch die Beigaben lassen diesen Schluss zu. Vgl. ablehnend schon Stern, Material 1982 (s. Anm. 27), 70-72.

86 M. Fischer/O. Tal, A Fourth-Century BCE Attic Marble *Totenmahlrelief* at Apollonia-Arsuf, IEJ 53 (2003) 49-60, Abb. 2f.

tiert worden sein könnte, was dann die vorherigen Überlegungen hinfällig machen würde.

An griechischen Bronzegefäßen wüsste ich nur eine Olpe des mittleren 5. Jhs. aus Asdod anzuführen[87]. Andere Metallgefäße wurden durchweg mit achämenidischen Importen oder Vorbildern in Verbindung gebracht oder als Produkte phönizischer Werkstätten erachtet[88].

Anders als in Sidon sind in Palästina keine griechischen Skulpturen vorhanden[89]. Die beiden anthropoiden sidonischen Sarkophage von Gaza (um 460/50) und Shave Zion (lokale Imitation, 2. Viertel 5. Jh.) ordnen sich einem phönizischen Brauchtum ein und scheinen Bestattungen von Phöniziern gedient zu haben[90].

Die Koroplastik aus Syrien-Phönizien hat A. Nunn gut aufgearbeitet[91], die in Palästina bedürfte dringend einer Aufarbeitung. Griechische Importe meist des 5. Jhs. und gräzisierende Statuetten machen hier vielleicht zwei Dutzend aus[92]; sie stammen überwiegend aus Hortfunden (favissae).

Griechische Münzen sind schon genannt worden. Es muss aber noch auf die lokale Prägungen hingewiesen werden. Die lokale Münzprägung setzte in der Levante um 450 in Byblos und Tyros ein, dem

---

87 M. Dothan/Y. Porath, Excavation of Area M. Ashdod IV. ʻAtiqot 15, 1982, 48, Abb. 30,5, Taf. 26,9. Freundlicher Hinweis von T. Weber. Importierter griechischer Schmuck der Perserzeit aus Palästina ist mir nicht bekannt. Hier wurden achämenidische Arbeiten bevorzugt; vgl. Stern, Material 1982 (s. Anm. 27), Abb. 253-255.

88 Vgl. Stern, Material 1982 (s. Anm. 27), 144-147, Abb. 239-241.

89 Die beiden zyprischen Statuetten (Eros und Sphinx) von Thymiaterien bei Stern, Material 1982 (s. Anm. 27), Abb. 276f. sind von V. Karageorghis, RDAC 1988, II 89-93 klassifiziert worden. Zyprisch ist auch die Statuette eines »Tempelknaben« von Tēl Ṣippōr; dafür sprechen Gewandung und Größe. O. Negbi, A Deposit of Terracottas and Statuettes from Tel Ṣippor, ʻAtiqot 6, 1966, 21 Nr. 116, Taf. 15; vgl. C. Beer, Temple-boys. A Study of Cypriote Votive Sculpture 1, 1994; Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 22-24, bes. Taf. 4,13.

90 E. Stern, Phoenician Anthropoid Coffins from Eretz-Israel, Qadmoniot 4 (1971) 27f., Abb. S. 27f. (hebr.); Stern, Material 1982 (s. Anm. 27), 87, Abb. 103f.; K. Lembke, Phönizische anthropoide Sarkophage, DamForsch 10, 2001, 22, 66f., 150 Nr. 110-111, Taf. 32a-b, 53d. Dem Sarkophag aus Gaza lag eine phönizische Vase bei. Vgl. allg. auch Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 25-29 (auch zur Frage der Künstler).

91 Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 35-81. Sie hebt ebd. 72 hervor, dass in Palästina mehr gräzisierende Terrakotten des 5. Jhs. vorhanden sind als in Syrien-Phönizien.

92 Vgl. u.a. Stern, Material 1982 (s. Anm. 27), Abb. 296-298,2. Einzelne dieser Exemplare gehören zur Gruppe »Phönizisch mit Ostgriechenland-Bezug«, vgl. Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 61-69. Stern, Ruler 1994 (s. Anm. 49), Abb. 101-103; ders. in Stern, Excavations I B 1995 (s. Anm. 42), 435-447.

Sidon und Arados um 420[93] und Gaza, Askalon und Asdod 420/10 folgten. Die so genannten philisto-arabischen Münzen (Gaza, Asdod, Askalon) hat L. Mildenberg untersucht[94]. Ab 380/60 prägte auch die achämenidische Provinz Jehud[95] und ab 360/50 die Provinz Samaria[96] Münzen. Die lokalen Prägungen verwendeten selektiv und synkretistisch z.T. griechische Bildtypen, die in sehr unterschiedlicher Qualität umgesetzt und weiterentwickelt sind[97]. Wie bei der Glyptik und der Koroplastik kann man nur zurückhaltend beantworten, ob die Münzbilder von griechischen oder einheimischen Stempelschneidern gefertigt worden sind[98]. Soweit nicht eindeutige Kriterien, technische Details und Kontexte eine griechische Arbeit nahe legen, muss immer auch gefragt werden, ob nicht einheimische Künstler in griechischem Stil gearbeitet haben könnten.

Der Forschungsstand zur Glyptik der Perserzeit in Palästina bleibt im Gegensatz zu dem in Syrien-Phönizien, den A. Nunn aufgearbeitet hat[99], noch unbefriedigend. Mehrfach behandelt wurden besonders die

---

93 Zu den phönizischen Münzen vgl. J. u. A.G. Elayi, Trésors de monnaies phéniciennes et circulation monétaire (V^e^-IVe siècles avant J.-C.), 1993; Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 162-168.

94 L. Mildenberg, Vestigia Leonis. NTOA 36, 1998, 77f., 79-87, 88-94, 95-97, Taf. 19f., 23-31; ders., in: Uehlinger, Images 2000 (s. Anm. 1), 381-383, Taf. 55-60.

95 L. Mildenberg, *Yəhūd*-Münzen, in: H. Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit. HdbArch Vorderasien II 1, 1988, 719-728; Mildenberg, Vestigia 1998 (s. Anm. 93), 10f., 56, 67-76, Taf. 3, 21f.; ders., in: Uehlinger, Images 2000 (s. Anm. 1), 379-381, Taf. 54; S. N. Gerson, NEA 64 (2001), Abb. S. 112.

96 Y. Meshorer/S. Qedar, The Coinage of Samaria in the Fourth Century BCE, 1991; dies., Samarian Coinage, 1999; Mildenberg, Vestigia 1998 (s. Anm. 93), 10, 55, Taf. 3; ders., in: Uehlinger, Images 2000 (s. Anm. 1), 378f., Taf. 53; S. N. Gerson, NEA 64 (2001), Abb. S. 113-115.

97 Neben Imitationen und Adaptionen der athenischen Tetradrachmen mit Athenakopf/Eule stehen solche der syrakusanischen Arethusa und das Unikat des männlichen Kopfes im korinthischen Helm/sitzende männliche Person auf dem Flügelrad (dazu H. Kienle, Der Gott auf dem Fügelrad, 1975; zuletzt Mildenberg, in: Uehlinger, Images 2000 [s. Anm. 1], 380, Taf. 54,9). Zu den übrigen, z.T. auch achämenidischen Bildtypen vgl. Mildenberg, in: Uehlinger, Images 2000 (s. Anm. 1); seine Interpretationen und die Bestimmung der Herkunft der Bildtypen bedürfen weiterer Untersuchungen.

98 Mildenberg, Vestigia 1998 (s. Anm. 92), 12f.; ders., in: Uehlinger, Images 2000 (s. Anm. 1), 386f.

99 J. Boardman, Greek Gems and Finger Rings, 1970; P. Zazoff, Die Antiken Gemmen, 1983, 85ff.; Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 82-124.

so genannten gräko-phönizischen bzw. ostgriechischen Siegel[100], meist aus dem frühen 5. Jh. und oft Herakles darstellend, sowie achämenidische Bildtypen[101]. Die Bullae von Wādī ed-Dāliye aus der Mitte des 4. Jhs. sind wegen ihrer eindeutig griechischen (39) oder persischen Bildtypen (21) von besonderer Bedeutung[102]. M.J. Leith sieht darin Zeugnisse eines verbreiteten Vorhellenismus[103]. Dadurch werden aber die achämenidisierenden Bullae und das Nebeneinander der beiden Gruppen noch nicht erklärt. Es wird angenommen, dass die Bullae von phönizischen Stempelschneidern gearbeitet worden sind. Sie fallen damit in die gräzisierende bzw. achämenidisierende »Mode« der Zeit. Samaria war Provinzhauptstadt und die Bullae gehörten offenbar einer kleinen Gruppe der besitzenden Oberschicht zu, die sich in ihrem Verhalten an das »großstädtische« Sidon, die achämenidische Zentrale, anlehnte. Ob die Bullae eine Hellenisierung der Stempelschneider oder die der Besitzer spiegeln, sei dahingestellt. Der Befund darf nicht punktuell gesehen und für Palästina ausgewertet werden, sondern ist im Kontext der kulturellen und künstlerischen Entwicklungen in Phönizien zu beurteilen.

Fasst man zusammen, was bislang an griechischen Importen genannt wurde, bleiben neben den vielen Tongefäßen der Feinkeramik mit ganz wenigen griechischen Graffiti bzw. Markierungen nur ein paar Kochtöpfe, eine Bronzekanne, zwei Strigiles, drei Helme, einige

---

[100] Stern, Material 1982 (s. Anm. 27), 198-200; J. Boardman, Greek Myths on »Greco-Phoenician« Scarabs, in B. von Freytag gen. Löringhoff/D. Mansperger/F. Prayon (Hg.), Praestant Interna, FS U. Hausmann, 1982, 295-297; O. Keel/C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, 1992, 435-438, 468; M.G. Klingbeil, Syro-Palestinian Stamp Seals from the Persian Period, The Iconographic Evidence, JNSL 18 (1992), 95-124. Zu den Siegeln aus ʻAtlīt vgl. O. Keel, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel, Katalog Band I. OBO Series Archaeologica 13, 1997, 758-777. Zu den ostgriechischen Parallelen in Syrien-Phönizien vgl. Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 102f. Bei etwa 70 Siegeln aus Palästina liegen griechische Bildtypen vor.

[101] Vgl. u.a. E. Stern, Seal-Impressions in the Achaemenid Style in the Province of Judah, BASOR 202 (1971), 6-16; C. Uehlinger, 'Powerful Persianisms' in Glyptic Iconography of Persian Period Palestine, in: B. Becking/M.C.A. Korpel (eds.), The Crisis of Israelite Religion, 1999, 134-182. Vgl. ferner Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 106-109.

[102] M.J. Winn Leith, Wadi Daliyeh I, The Wadi Daliyeh Seal Impressions, DJD 24, 1997.

[103] Leith 1997 (s. Anm. 102), 33-35. Zumindest für die 50 Jahre vor Alexander d. Gr. glaubte man, u.a. gerade aufgrund dieses Fundes die These eines Vorhellenismus in Palästina aufstellen zu dürfen.

Terrakotten, Münzen und Siegeln und als wichtigste Funde zwei vielleicht architektonisch gebundene Gorgoneia und ein kleines Totenmahlrelief, das aber vielleicht erst später nach Palästina gelangte. Die meisten dieser Funde gehören in die frühpersische Zeit. Etwas größer ist die Gruppe gräzisierender oder graeko-phönizischer Kleinkunst, bei der griechische Stilelemente und Bildmotive von zumeist phönizischen Künstlern aufgegriffen wurden. Ist das nun eher ein Negativbefund oder sind das Indizien einer Hellenisierung, die durch die reichen Keramikimporte an Gewicht gewinnen? Im Moment scheint mir der archäologische Befund nur zu belegen, dass griechische Produkte ins Land kamen, dass man sich in phönizischen Werkstätten mit Griechen austauschte, aber Elemente eines Vorhellenismus in dem Sinne, dass griechische Lebensweise oder auch nur griechische Produkte als vorbildhaft angenommen wurden, suche ich in Palästina noch vergebens. Sieht man von der Keramik ab, bleiben die wenigen griechischen Importe in Palästina isoliert und waren nicht kulturprägend. Was für Sidon gelten mag, scheint nicht übertragbar auf andere Städte und Regionen. Zudem sublimierte der starke phönizische Einfluss auch das, was an Waren und Kontakten aus Griechenland herüberkam. Griechen mögen längst an phönizischer Kultur partizipiert und sie mitgestaltet haben, was allenfalls einen gräzisierenden Phönizismus, aber keinen Hellenismus beschreibt.

Niemeyers dritter Bereich bedingt, dass griechische Ware akzeptiert und rezipiert werden müsste. Angesichts der Menge der attischen Importe und vor allem ihrer Verbreitung ist offenkundig, dass die griechischen Vasen in der Perserzeit zu einer beliebten Ware geworden waren, die ihren Markt hatte. Die Akzeptanz ist offenkundig, wobei man allenfalls für Jehud gewisse Vorbehalte anmelden kann. Niemeyer fordert aber auch ein Rezeptionsverhalten ein, derart, dass die transportierten Formen- und Bildersprache Eingang in die indigene Kultur fand[104]. Lässt man einmal die oben genannten Bandschalen als nordsyrische Imitate der ostgriechischen Ware beiseite, ergeben Beobachtungen zum Ton der Importe, dass zumindest nicht alle Gefäße aus Athen stammten[105]. Ohne naturwissenschaftliche Tonuntersuchungen lässt sich die Herkunft dieser Gefäße mit einem beigen bis bräunlichen oder

[104] Niemeyer, Die Griechen 1992 (s. Anm. 29), 273, 285.

[105] Vgl. Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 126, 134, 160f. Vgl. ferner *Provenance Studies*, in: R.E. Jones, Greek and Cypriot Pottery, 1986.

grauen Ton nicht bestimmen; es ist aber nicht auszuschließen, dass attische Töpfer und Vasenmaler außerhalb Athens tätig geworden sind. Die unterschiedliche Qualität des Schwarzfirnis kann dagegen z.T. auf einen schlechten oder misslungenen Brennvorgang verweisen und besagt nur im Verein mit abweichendem Ton, dass dieses Gefäß außerhalb der attischen Töpfereien produziert wurde.

Eine Imitation[106] liegt bei einigen der geschlossenen Lampen[107] mit und ohne Schwarzfirnis vor, wo ebenfalls erst Tonuntersuchungen Klarheit über die Provenienz schaffen können. Eine echte Rezeption findet sich indes nicht vor dem 2. Jh. v.Chr., als lokale Töpfer einen eigenen geschlossenen Lampentyp schufen, indem sie die Ränder des alten Schalentyps einschlugen. Es mag sein, dass die hochwertige Produktionstechnik attischer Vasen nicht übertragbar war, aber auch Adaptionen in der lokalen Keramik blieben praktisch aus. Einen Anklang an griechische Dekorformen der gestempelten Schwarzfirniswaere könnten lokale Gefäße mit Stempeldekor, meist Rosetten oder Zickzack und Rauten sein[108]. Das sind aber Motive, die auch außerhalb griechischer Kunst vorkommen. So verwundert nicht, dass altorientalische Vorbilder ebenso benannt worden sind[109]. Die figürliche Malerei griechischer Vasen wurde nicht aufgegriffen. Eine echte Imitation stellt eine Lekythos aus Tēl Megadim dar[110]. Offenbar wurden auch Transportamphoren im Osten kopiert[111]. Insgesamt gesehen fand keine breitere Nachahmung griechischer Vasen statt und blieben die lokalen Gefäßformen davon unbeeinflusst und marktbeherrschend.

---

[106] Zur Differenzierung von »Imitationen« vgl. C. Briese/R. Docter, MadrMitt 33 (1992), 26f.

[107] Vgl. u.a. L. Singer-Avitz, in: Tel Michal 1989 (s. Anm. 50), 130, 133; Nunn, Motivschatz 2000 (s. Anm. 2), 128, 134, 161.

[108] Vgl. z.B. Stern, Material 1982 (s. Anm. 27), 133-136, Abb. 216-227.

[109] Stern, Material 1982 (s. Anm. 27), 136, Abb. 228.

[110] Stern, Material 1982 (s. Anm. 27), 124, Abb. 191. Die so genannten sidonischen Flaschen sind als lokale Wiedergaben ostgriechischer Lekythen oder als eine schlankere Variante in der Tradition des eisenzeitlichen *decanter* angesehen worden. Dagegen hat W. Culican, Levant 7 (1975), 145-150 auf phönizische Vorbilder hingewiesen. Es wird auch die umgekehrte Abhängigkeit der Lekythen von solchen Gefäßen behauptet: J. de la Genière, BCH 108 (1984), 91-98.

[111] Stern, Material 1982 (s. Anm. 27), 112-114 mit Betonung einer zyprischen oder ostgriechischen Provenienz; Risser-Blakely, Tell el Hesi 1989 (s. Anm. 50), 213f. mit NAA-Nachweis der östlichen Produktion.

Für alle drei von Niemeyer genannten Bereiche als Vorbedingungen für die Annahme griechischer Präsenz und griechischen Einflusses ergab der Überblick, dass solche Bedingungen für Palästina nicht erfüllt sind. Man kann fragen, ob die Bedingungen richtig gesetzt sind und ob dies für ein Urteil ausreicht. Gewiss sind nicht alle Kriterien benannt, wie man griechischen Einfluss nachweisen könnte, dafür ist die Thematik zu komplex, zumal wenn man die Diskussion anderer Regionen mit griechischen Importen hinzunimmt. Dennoch muss man das durch den archäologische Befund vermittelte und hier skizzierte Bild ernst nehmen. Eine die regionale Kultur verändernde Hellenisierung sehe ich für Palästina in der Perserzeit nicht. Ich gehe daher nicht von einem Vorhellenismus aus und möchte stattdessen von einer verbreiteten Phönizisierung sprechen, in die auch griechische Elemente als phönizische Lebensart eingebettet sein können. Dazu zählen für mich die griechischen Vasenimporte.

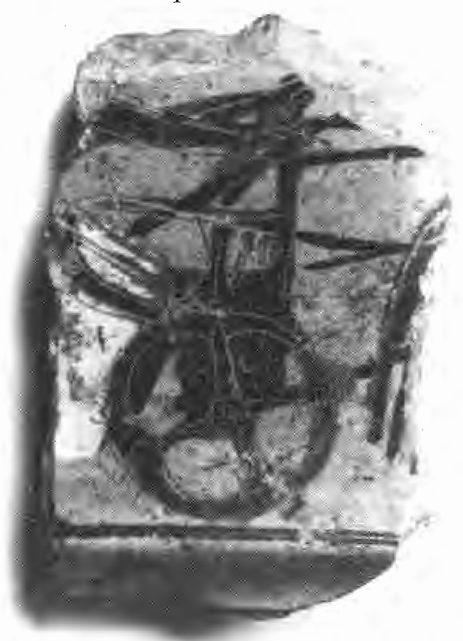


Abb. 1: Attisch schwarzfiguriger Volutenkrater, Biga (gegen 510 v.Chr.), Yafo Mus. 2368/II. Foto R. Wenning mit freundlicher Genehmigung J. Kaplan (Yafo Museum)



Abb. 2: Attisch rotfiguriger Krater, Jünglingskopf (490/80 v.Chr.), Akko L. IV F surface. Foto R. Wenning mit freundlicher Genehmigung M. Dothan

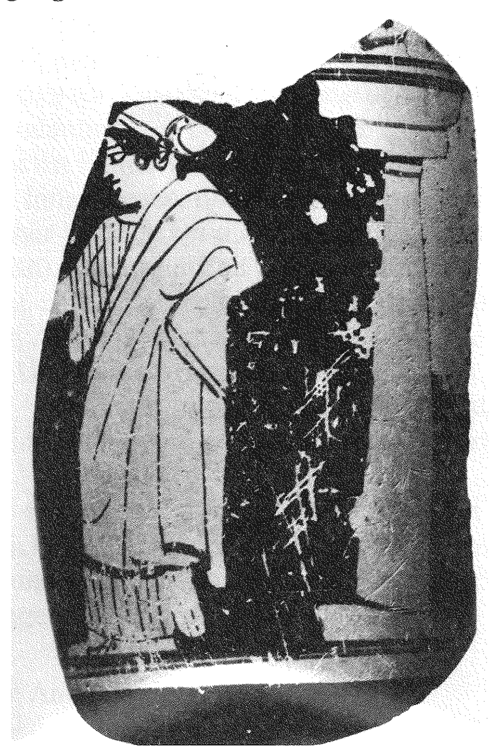


Abb. 3: Attisch rotfigurige Lekythos, Frau vor Gebäude (um 450/40 v.Chr.), Oxford, Ashmolean Mus. 1930.550. Foto Ashmolean Museum (Neg. B 770) mit freundlicher Genehmigung M. Vickers

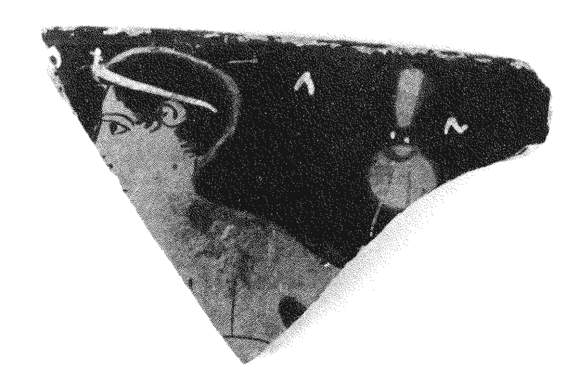


Abb. 4: Attisch rotfiguriger Skyphos, Jüngling mit Lieblingsname (gegen 400 v.Chr.), Akko L. V F 220/1. Foto R. Wenning mit freundlicher Genehmigung M. Dothan

Nachweis der attischen Keramik aus Palästina
Aktualisierter Zwischenbericht

Robert Wenning

Der erste Zwischenbericht über den Befund attischer Importe der Perserzeit in Palästina aus *Transeuphratène* 2 (1990) 157-167 bedarf der Aktualisierung, da eine große Anzahl an Neumeldungen vorliegt und für einige Orte inzwischen markante Mengen an Importen angezeigt oder publiziert worden sind. Derzeit ist von etwa 5.150 Importen auszugehen.

Die erste Zahl hinter dem Fundort gibt in der nachfolgenden Liste die Anzahl der bislang im Katalog der vorhellenistischen griechischen Vasenimporte erfassten Gefäße/Scherben, die zweite Zahl die mit einer Abbildung publizierten Vasen an. Zählung und Nennung beruhen auf der ersten Befundaufnahme, ohne dass die endgültige Klassifikation erfolgt ist. In vielen Fällen wird in der Fachliteratur nur pauschal auf attische Importe hingewiesen, ohne dass Quantitäten genannt sind. Die erste Zahl ist daher letztlich bei diesen Orten größer, mitunter viel größer (z.B. ʻAsqalān), als sie zur Zeit erfassbar wird.

Die Liste ist auf die attischen Importe beschränkt, schließt aber auch die nicht in Athen produzierten griechischen Vasen der Perserzeit mit ein, die in Unteritalien oder als Imitationen im Osten nach attischem Vorbild produziert worden sind. Dagegen sind die geometrischen, korinthischen und ostgriechischen Importe hier nicht aufgeführt.

Zitiert wird nur jeweils ein Nachweis für einen bestimmten Befund, jedoch nicht die vollständige Bibliographie zu den einzelnen Objekten und Fundorten. Die Fundorte werden gemäß ihrer arabischen Schreibweise angeführt.

ʻAmmān (Rabbat Ammon) (4/-)

L.G. Herr, SHAJ 4, 1992, 177; A. Nunn, Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr. OBO SerArch 18, 2000, 150 Nr. 332, 334.

Aphek-Region (1/1)

I. Finkelstein, in: Y. Aharoni Volume. EI 15 (1981), 335, Abb. 7a 9.

Arsūf (Tēl Aršāf, Apollonia) (ca. 150/119)

I. Roll/E. Ayalon, Apollonia and Southern Sharon, 1989, 259f., Abb. 5,7f.; 144; M. Fischer/O. Tal, TA 23 (1996), 223, Abb. 9,13; O. Tal, in I. Roll/O. Tal, Apollonia-Arsuf, Final Report of the Excavations I, 1999, 105f., 130-132, 161-163, 165, 195-197, Abb. 4.14,1-13; 19,1-4; 27,1-21; 28,1-6; 31,1-4; 32-33; 42,1-16; 43,1-13; 44,1-9; 45,10-14;48,1-9; 49-50; 55-56.

'Ašdōd Yām (30/6)

J. Porath, 'Atiqot (HS) 7, 1974, 52, Taf. 13.

'Asqalān (Askalon) (42/14)

W. Phythian-Adams, PEFQSt 1923, 75f., Taf. 4; J.H. Iliffe, QDAP 2 (1933), 15-26 Nr. 6-7, Taf. 5, 9; ders., QDAP 5 (1936), 61; C. Clairmont, Berytus 11 (1954/55), 85-141 Nr. 314, Taf. 30; L. Stager/D. Esse, IEJ 37 (1987), 70; ders., BAR 17/3 (1991), 34-35; R. Wenning, OBO 175, 2000, 345, 347, Taf. 42,1; BAR 27/1 (2001), Abb. S. 51.

'Atlīt (114/16)

C.N. Johns, QDAP 2 (1933), 41-104, 41-104, Abb. 36, 38, 46, 57f., 93, Taf. 18, 20-22, 35; C. Clairmont, Berytus 12 (1956/57), Nr. 503f.; E. Stern, Qad 2/4 (1969), Umschlagbild.

'Ayyelet haš-Šaḥar (-)

E. Stern, Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C., 1982, 283.

'Aza (Tēl Ya'oz) (3/-)

R. Kletter/O. Segal/I. Ziffer, ḤadArk 112 (2000), 72*.

el-Bālū' (1/-) Material

J.W. Crowfoot, PEFQSt 66 (1934), 78.

Bethanien (2/1)

S.J. Saller, Excavations at Bethany (1949-1953), 1957, 163, Taf. 109.

Bētīn (Bethel) (2/1)

W.F. Albright/J.L. Kelso, The Excavation of Bethel (1934-2960). AASOR 39, 1968, 80, Taf. 37.

Bīr es-Saba' (Bat Yām)

S. Yeivin, AJA 56 (1952), 142, Taf. 27.

el-Burǧ (Qal'at eṭ-Ṭantūra, Ḥorbat Tittōrā) (3/-)

G. Birman/E. Goldin, ESI 19 (1999), 54*.

'Ēn Ǧālūd (1/1)

N. Zori, The Land of Issachar. Archaeological Survey 1977, 67, Abb. 29,23.

‘Ēn Ḥofez (-)
Y. Alexandre, ESI 16 (1997), 53f.

‘Ēn eṣ-Ṣuwwānīye (1/-)
Y. Olami, Daliya Map (31). ASI, 1981, 52.

Esdūd (Tell er-Rās, Asdod) (93/37)
M. Dothan/D.N. Freedman, Ashdod I (1962). ‘Atiqot 7, 1967, Abb. 2; M. Dothan, Ashdod II-III (1963-65). ‘Atiqot 9-10, 1971, 51, 115, 172, Abb. 6, 14, 97, Taf. 54, 88; M. Dothan/Y. Porath, Excavations of Area M. Ashdod IV, ‘Atiqot 15, 1982, 43f., 51, Abb. 29, Taf. 25, 30.

Ġazze (Gaza) (-)
W.J. Phythian-Adams, PEFQSt 55 (1923), 14.

el-Ǧīs (Ǧūš Ḥālāf) (-)
E.M. Meyers et al., BASOR 233 (1979), 36.

Ḫirbet el Burǧ (Dor) (ca. 850/135)
J. Garstang, BBSAJ 4 (1924), 42, Taf. 3; G.M. Fitzgerald, BBSAJ 7 (1925), 82; J.H. Iliffe, QDAP 2 (1933), Nr. 20, 22, 28, Taf. 7; C. Clairmont, Berytus 11 (1954/55), Nr. 471, Taf. 4; J. Beazley, ARV^2, 1165 Nr. 67; E. Stern, IEJ 30 (1980), 211; ders., IEJ 32 (1982), 113, 117; ders./R. Wenning, EI 18, 1985, 425, Taf. 80; ders., IEJ 35 (1985), 61; ders./I. Sharon, IEJ 37 (1987), 208, Taf. 27; ders., Qad 20 (1987), Abb. S. 79; ders. et al., AASOR 49, 1989, 112f., 118, Abb. 6,9; ders., ESI 9 (1989/90); ders., IEJ 42 (1992), 38; ders., BAR 19/3 (1993), 40, 42, Abb. S. 38, 43; E. Stern, Dor. Ruler of the Seas, 1994, 186f., Abb. 119f., 152, Taf. II 3; ders., ESI 13 (1995), 38f.; ders., EI 25 (1996), 271, Abb. 7; bes. jetzt R. Marchese, in E. Stern, Areas A and C. The Finds. Excavations at Dor. Final Report I B. Qedem Reports 2, 1995, 127-182; R. Wenning, OBO 175, 2000, 351f., 357.

Ḫirbet Dabūra (2/2)
N. Zori, The Land of Issachar. Archaeological Survey 1977, 106, Abb. 44,6.9.

Ḫirbet ‘Ēn el-‘Arab (Ḥorvat Māsīq) (1/1)
N. Zori, The Land of Issachar. Archaeological Survey 1977, 146, Abb. 63,11.

Ḫirbet el-Ġarra (Tēl ‘Irā) (10/4)
M. Fischer/O. Tal, in I. Beit-Arieh (ed.), Tel ‘Ira, 1999, 290f., Abb. 6.128,6.8-10.

Ḫirbet el-Haǧǧār (1/-)
J.A. Sauer, BA 45 (1982), 82.

Ḫirbet Ḥildā (1/1)
K. Yassine, Archaeology of Jordan. Essays and Reports, 1988, 14, Abb. 4,5.

Ḫirbet el-Iblāḫīye (Maioumas) (6/-)
Unpubliziert.

Ḫirbet ʻIrbāda (Ḥorvat ʻArpād) (1/1)
N. Zori, The Land of Issachar. Archaeological Survey 1977, 136, Abb. 58,5.

Ḫirbet Mata‘ (1/1)
N. Zori, The Land of Issachar. Archaeological Survey 1977, 27, Abb. 14,15, Taf. 14,1.

Ḫirbet el-Mšāš (Tēl Māsōs) (1/1)
V. Fritz/A. Kempinski, Ergebnisse der Ausgrabungen auf der Ḫirbet el-Mšāš (Tēl Māsōs) 1972-1975, 1983, 233.

Ḫirbet el-Muqanna‘ (Tēl Miqnē, Ekron) (4/4)
J. Naveh, IEJ 8 (1958), 97, Taf. 23.

Ḫirbet Nasrīye (5/5)
Y. Ne'eman, Map of Ma'anit (54). ASI, 1990, 37, Abb. 1,12-15.17.

Ḫirbet el-Qadīš (Kadeš Naftali) (1/1)
M. Kochavi, Yediot 27 (1963), 170, Taf. 5.

Ḫirbet Qara (-)
Y. Levi, AJA 100 (1996), 744.

Ḫirbet el-Ruğm (Gil‘ām) (6/6)
E. Stern, ‘Atiqot (HS) 6, 1970, 52f., Taf. 16,5-10.

Ḫirbet Ruṣēṣe (-)
E. Yannai, ESI 16 (1997), 68.

Ḫirbet Ṣāliḥ (Rāmat Raḥēl) (6/6)
Y. Aharoni, IEJ 6 (1956), 137, Taf. 13.

Ḫirbet es-Sitt Lēla (3/3)
Y. Aharoni, IEJ 9 (1959), 114, Taf. 15.

Ḫirbet Ṭabaqāt Faḥil (Pella) (1/-)
A. McNicoll, MdB 22 (1982), 34.

Ḫirbet Tell eḏ-Ḏurūr (Tēl Zerōr) (1/1)
K. Ohata/M. Kochavi, Report of the Excavation Third Season 1966. Tel Zeror III, 1970, 68, Taf. 62,5.

Ḫirbet eṭ-Ṭubēqa (Bet-Zur) (1/1)
O.R. Sellers, The Citadel of Beth-Zur, 1933, 41, Abb. 33.

Ibn Ibrāq (Benē-Berak) (2/2)
I. Finkelstein, ‘Atiqot (HS) 10, 1990, 13f.*, Abb. 4,19f.

Jerusalem (8/2)
J. Hayes, in A.D. Tushingham, Excavations in Jerusalem 1961-1967, I, 1985, 186, Abb. 46; R. Reich/E. Shukron, ESI 14 (1995), 93.

Kefar Qaddum (2/2)
E. Stern/I. Magen, BASOR 253 (1984), 23f., Abb. 10.

Kefar Yeḥezqēl (1/-)
N. Tsori, PEQ 89 (1957), 84.

el-Ludd (Lod) (-)
E. Kogan-Zehavi, ESI 20 (2000), 65*.

Ma'agan Mika'ēl (2/2)
E. Linder, BAR 18/6 (1992), 32, Abb. S. 34.

Maḥḥūz Yubnā (2/2)
F. Vitto, 'Atiqot 35, 1998, 118, 120, 125, Abb. 14,1f.

Makmiš (Tēl Mīkāl) (ca. 600/38)
Z. Herzog et al., TA 5 (1978), 111, 115, 120, 128, Abb. 12, 15; ders., TA 7 (1980), 133, 137f., Taf. 32; bes. R.T. Marchese, in Z. Herzog/G. Rapp Jr./O. Negbi (eds.), Excavations at Tel Michal, 1989, 145-152; A. Gorzalczany/Y. Rand, ḤadArk 109 (1999), 49f.*, Abb. 109.

Mikmōret (ca. 400/2)
Beazley, ARV^2, 1401 n. 5', 1707 n. 70', 1708 n. 3'; S.M. Paley et al., IEJ 32 (1982), 261; S.L. Braunstein (ed.), Among the Empires. The Jewish Museum New York, Oct. 27, 1986 to July 5, 1987, 13; J.C. Waldbaum, BASOR 305 (1997), 6, 9, 11, Abb. 5. 7.

Mīnet Rūbīn (Ḥorbat Yavnē-Yām) (78/23)
M. Fischer, BAR 19/1 (1993), 43; ders., AntW 34 (2003), 245, Abb. 6, 10; ders., in B. Schmaltz/M. Söldner (Hg.), Griechische Keramik im kulturellen Kontext, 2003, 268-270 Taf. 44f.

Naharīyā (10/8)
R. Ovadiah, 'Atiqot (HS) 22, 1993, 153, Abb. 5; L. Porat/Z. Gal, ESI 19 (1999), 8*.

Nebī Rūbīn (1/-)
B.S.J. Isserlin, PEQ 82 (1950), 96.

Nebī Yūnis (-)
H. Thiersch/G. Hölscher, MDOG 23 (1904), 48.

Netīv ha-'Asara (1/-)
A. Yasur-Landau/A. Shavit, ḤadArk 110 (1999), 80*.

Qaiṣarīye (Stratonos Pyrgos, Caesarea Maritima) (-)
A. Raban, ESI 17 (1998), 69.

Rās Abū Ḥumed (Tēl Ḥamid) (-)
S. Wolff, ḤadArk 110 (1999), 54f.*

Ruğm el-Malfūf Nord (-)
J.A. Sauer, BA 45 (1982), 82.

Ṣaffūriye (Ṣippōri, Sepphoris) (2/1)
E. Eisenberg, Qad 18 (1985), 31-33, Abb. S. 31f.; E.M. Meyers/E. Netzer/C.L. Meyers, Sepphoris, 1992, 10.

Sebasṭye (Samaria) (168/68)
G.A. Reisner et al., Harvard Excavations at Samaria 1908-1910, 1924, Abb. S. 14, Abb. 157, 164, 171f., 174, 188, Taf. 69-73, 81, 89; J.W. Crowfoot et al., The Objects. Samaria Sebaste III, 1957, Abb. 48, 50, 52, 85, Taf. 18f.; C. Clairmont, Berytus 11 (1954/55), Nr. 483, 487, 522, Taf. II 4f.

es-Semū' (Eschtemoa) (1/1)
J.H. Iliffe, QDAP 2 (1933), Nr. 15, Taf. 7.

Shoham (-)
Y. Nadelman, ESI 14 (1995), 80.

Tēda (Anthedon) (-)
J.-B. Humbert/M.S. Sadek, MdB 127 (2000), 12.

Tēl Megadim (32/1)
M. Broshi, IEJ 17 (1967), 278; B. Shefton, in A. Fraysse/E. Geny/T. Khartchilava (eds.), Sur les traces des Argonautes, 1996, 177; S. Wolff, AJA 100 (1996), 748; ders., ESI 20 (2000), 24*; R. Wenning, OBO 175, 2000, 345f., 354, Taf. 44,9.

Tēl Šafīr (1/-)
ḤadArk 17 (1966), 4.

Tēl Soreg (-)
M. Kochavi, ESI 7/8 (1988/89), 111.

et-Tell (Betsaida?) (122/1)
R. Arav/R.A. Freund, Bethsaida. A city by the North shore of the Sea of Galilee, I, 1995, 16, Abb. 9.

Tell Abū Hawām (19/17)
R.W. Hamilton, QDAP 4 (1935), 5, 15f., Taf. 12; C. Clairmont, Berytus11 (1954/55), Nr. 248, 317, Taf. 28, 30; G. Finkielsztejn, RB 96 (1989), 229, Abb. 8,2.

Tell Abū Hurēra (-)
E.D. Oren, ESI 4 (1985), 32.

Tell Abū Qudēs (Tēl Qedeš) (3/3)
E. Stern/I. Beit-Arieh, in FS S. Yeivin, 1973, 119, Taf. 2.

Tell Abū Salīma (Šēḫ Zuwēyid) (5/4)
W.F.M. Petrie, Anthedon, Sinai, 1937, 7, 11, Taf. 27,46.

Tell Abū Šūša (Mišmar hā-Ēmeḵ) (1/1)
E. Stern, Material Culture, 1982, 68, Abb. 82.

Tell Abū Zētūn (-)
J. Kaplan, IEJ 8 (1958), 133.

Tell el- ʻAǧūl (1/1)
N. Zori, The Land of Issachar. Archaeological Survey 1977, 62, Abb. 25,12.

Tell el-Aḫdar (Tēl Anāfā) (189/1)
S.S. Weinberg, IEJ 19 (1969), 251; ders., IEJ 23 (1973), 114; ders., Muse 8 (1974), 24, Abb. 9; S. C. Herbert, BASOR 234 (1979), 82; dies., IEJ 32 (1982), 60; dies. (ed.), Tel Anafa I 1-2. Final Report on Ten Years of Excavation at a Hellenistic and Roman Settlement in Northern Israel. JRA Suppl. 10,1-2, 1994, 13, 160.

Tell ʻArād (Arad) (5/-)
Y. Aharoni/R. Amiran, IEJ 14 (1964), 144; Z. Herzog et al., BASOR 254 (1984), 29.

Tell Balāṭa (Sichem) (165/57)
V.I. Kerkhoff, Oudheidkundige Mededelingen 50 (1969), 65, Abb. 16; E. Stern, Levant 12 (1980), 101f., Abb. 6; N. L. Lapp, BASOR 257 (1985), 25-42, Abb. 8-13.

Tell el-Baṭāšī (Timna) (4/4)
B.L. Johnson, in A. Mazar/N. Panitz-Cohen, Timnah (Tel Batash) II. The Finds from the First Millenium BCE. Qedem 42, 2001, 188 Taf. 78,6-9.

Tell Dēr ʻAllā (2/2)
G. van der Kooij, ADAJ 23 (1979), 42, Abb. 1, Taf. 22,1; ders., Achaemenid History 1, 1987, 98f.; ders./M.M. Ibrahim, Picking Up the Threads ... A continuing review of excavations at Deir Alla, Jordan, 1989, 106f. Nr. 147f., Abb.

Tell ed-Duwēr (Lachisch) (71/2)
O. Tufnell, The Iron Age. Lachish III, 1953, 117-163, Abb. 13; B. Shefton, in A. Fraysse/E. Geny/T. Khartchilava (eds.), Sur les traces des Argonautes, 1996, 178; R. Wenning, OBO 175, 2000, 354.

Tell el-Fārʻa Süd (3/1)
F. Petrie, Beth-Pelet I (Tell Fara), 1930, 20; J.L. Starkey/L. Harding, Beth-Pelet Cemetery. Beth-Pelet II, 1932, Taf. 88; P.R.S. Moorey, Archaeology, Artefacts and the Bible, 1969, 9, Abb. 24; R. Wenning, OBO 175, 2000, 352.

Tell el-Fir'ē (-)
H. Thiersch/G. Hölscher, MDOG 23 (1904), 48.

Tell el-Firr (2/2)
N. Zori, The Land of Issachar. Archaeological Survey 1977, 86, Abb. 37,8f.

Tell el-Fuḫḫār (Akko) (809/59)
M. Dothan, IEJ 25 (1975), 165; ders., BASOR 224 (1976), 22, 27f., 35, 41, Abb. 21, 27, 37; ders., IEJ 29 (1979), 148-151, Taf. 18; A. Raban, Center for Maritime Studies Haifa News, Report 2 (1979), 5, Abb.; R. Wenning, Boreas 4 (1981), 45, Taf. 4; R. Hachlili, Mound and Sea. Akko and Caesarea as International Maritime Trading Centres. Catalogue Edith and Reuben Hecht Museum Haifa No. 2, 1986, 21-24, Abb.; M. Dothan/A. Raban, ESI 10 (1991), 85; A. Raban, in M. Heltzer/A. Segal/D. Kaufman (eds.), Studies in the Archaeology and History of Ancient Israel in Honour of Moshe Dothan, 1993, 73-98; A. Muqari, ESI 15 (1996), 28, Abb. 24; B. Shefton, in: A. Fraysse/E. Geny/T. Khartchilava (eds.), Sur les traces des Argonautes, 1996, 177; R. Wenning, OBO 175, 2000, 345, 347-349, 354f.

Tell el-Fūl (Gibea) (1/1)
L. A. Sinclair, AASOR 34-35 (1960), 43f., Taf. 17.

Tell el-Ğazarī (Geser) (27/19)
R.A.S. Macalister, The Excavations of Gezer 1902-1905 and 1907-1909. Gezer 3, 1912, 212, 218 Abb. 362, Taf. 177, 183; S. Gitin, A Ceramic Typology of the Late Iron II, Persian and Hellenistic Periods at Gezer. Gezer III, 1990, 232, Taf. 25,17; 31,17; 46,18; 47,1-3.

Tell Ğemme (60/50)
W.M.F. Petrie, Gerar, 1928, 20f., Taf. 46, 51, 61; J. H. Iliffe, QDAP 2 (1933), Nr. 10f., 14, 17-19, 21, 23, 25f., 29-31, 33, 35f., Taf. 5-7, 9; C. Clairmont, Berytus 11 (1954/55), Nr. 125, 131f., 204, 206f., 238, 279, 313, 335, 405f., 505, 519, 526f., 544, 590, Taf. 26, 28-30; ders., Berytus 12 (1956/57), 1, 5f.; G. W. Van Beek, IEJ 20 (1970), 230; ders., Arch 36/1 (1983), 19; R. Wenning, OBO 175, 2000, 348, Taf. 43,4.

Tell el-Ğurn (Engedi) (7/7)
B. Mazar/I. Dunayevsky, IEJ 14 (1964), 126; dies., IEJ 17 (1967), 134, 138, Taf. 34; dies./T. Dothan, En Gedi. The First and Second Seasons of Excavations 1961-1962. 'Atiqot 5, 1966, 39.

Tell el-Ḥesī (638/239)
J.H. Iliffe, BMB 4 (1927), Nr. 14, Taf. 7; ders. QDAP 2 (1933), Nr. 24, Taf. 9; D.G. Rose/L.E. Toombs, PEQ 108 (1976) 46, Taf. 4f.; V. M. Fargo/K.G. O'Connell, BA 41 (1978), 174, Abb.; L.E. Toombs, PEQ 115 (1983), 33, Abb. 6; J. Boardman, in R. E. Jones, Greek and Cypriot Pottery, 1986, 733; bes. M.K. Risser/J.A. Blakely, in W.J. Bennett, Jr./J.A. Blakely (eds.), Tell el-Hesi, The Persian Period (Stratum V), 1989, 69-137, Abb. 65-85, 90-134.

Tell el-Ḫlēfe (-)
N. Glueck, BASOR 79 (1940), 16; ders., QDAP 9 (1942), 215f.; ders., QDAP 10 (1944), 120, 200.

Tell el-Ḥöṣn (Beth-Sean) (2/-)
Beazley, Paral. 127.

Tell el-Ḫuwēlfe (Tēl Ḫalīf) (1/1)
J.D. Šeger, BASOR 252 (1983), 16, Abb. 16.

Tell Iktanū (-/1)
K. Prag, Levant 21 (1989), 42, Abb. 9,16; dies., AJA 96 (1992), 516.

Tell el-Kerdāne (-)
A. Saarisalo, JPOS 9 (1929), 40.

Tell Kēsān (68/29)
J. Briend/J.B. Humbert, Tell Keisan, une cité phénicienne en Galilée (1971-1976), 1980, 124-127, 383, Taf. 22, 142.

Tell el-Kōkā (1/-)
Unpubliziert.

Tell Mubārak (Tēl Mevōrak) (22/22)
B. C. Johnson, Qedem 9, 1978, 40f., Taf. 29.

Tell el-Mutesellim (Megiddo) (10/6)
G. Schumacher, Tell el-Mutesellim, 1908, 107, Taf. 33; R. S. Lamon/G.M. Shipton, Seasons of 1925-34, Strata I-IV. Megiddo I, 1939, 169, 171, Taf. 58, 64; C. Clairmont, Berytus11 (1954/55), Nr. 136-138, 469f.

Tell en Nā'am (Tēl Yin'ām) (-)
H. Liebowitch, Arch 32/4 (1979), 59; ders., ESI 9 (1989/90), 110.

Tell en-Naḥl (-)
E. Stern, Material Culture, 1982, 13.

Tell en-Naṣbe (Mizpa) (32/31)
B. von Bothmer, in Archaeological and Historical Results. Tell en-Naṣbeh I, 1947, 176-178, Taf. 59f.

Tell el-Qādi (Dan) (2/-)
A. Biran, ESI 4 (1985), 19; R. Wenning, OBO 175, 2000, 344.

Tell el-Qasīle (11/1)
B. Maisler (Mazar), IEJ 1 (1950/51), 212, Abb. 14; D. Barag, BASOR 183 (1966), 11; A. Mazar, IEJ 25 (1975), 87.

Tell el-Qassīs (Tēl Qašīš) (1/1)
Y. Aharoni, IEJ 9 (1959), 120, Taf. 15.

Tell el-Qaṭīfe (-)
E. Oren, Qad 19 (1986), 90.

Tell Qatra (1/1)
Y. Kaplan, Yediot 17 (1953), 140, Taf. 6,3.

Tell Qedaḥ el-Ǧūl (Tell Waqqāṣ, Hazor) (6/6)
Y. Yadin et al., An Account of the First Season of Excavations, 1955. Hazor I, 1958, 60, Taf. 82; ders., An Account of the Second Season of Excavation, 1956. Hazor II, 1960, 32, Taf. 75; ders., An Account of the Third and Fourth Seasons of Excavations, 1957-1958. Hazor III-IV, 1961, Taf. 258; A. Ben-Tor/S. Geva, An Account of the Third and Fourth Seasons of Excavations, 1957-1958. Hazor III-IV, Text, 1989, 205.

Tell el-Qedērat (Kadeš Barnea) (4/3)
M. Dothan, IEJ 15 (1965), 141, Abb. 7; R. Cohen, Qad 16 (1983), 13, Abb.; ders., BAR 12/4 (1986), 44, Abb.

Tell Qedes (Tēl Qedeš, Kedesch) (ca. 50/1-)
M. Kochavi, Yediot 27 (1963), 170, Taf. 5,4; S. Herbert/A. Berlin, BASOR 329 (2003), 46.

Tell Qēmun (Tēl Yoqne'ām) (14/2)
A. Ben-Tor et al., IEJ 33 (1983) 47, 49, Abb. 9, 15f.

Tell Qirī (3/1)
A. Ben-Tor/Y. Portugali, Tell Qiri. A Village in the Jezreel Valley. Final Report. Qedem 24, 1987, 20, Abb. 5.

Tell Rafaḥ (-)
H. Thiersch/G. Hölscher, MDOG 23 (1904), 48f.

Tell er-Ruqēš (24/1)
A. Biran, IEJ 24 (1974), 141; E. D. Oren et al., Qad 19 (1986) 86, Abb. S. 89; R. Wenning, OBO 175, 2000, 354.

Tell eṣ-Ṣāfī (2/1)
F.J. Bliss/R.A.S. Macalister, Excavations in Palestine (1898-1900), 1902, 35, 39, 102, Abb. 40; A. Boas/A.E. Maier/T. Schneider, ESI 20 (2000), 115*.

Tell es-Samak (Šiqmōnā) (125/15)
J. Elgavish, The Levels of the Persian Period, Seasons 1963-1965. Archaeological Excavations at Shiqmona. Field Report 1, 1968, 46, Taf. 52; ders., RB 78 (1971), 422; R. Wenning, OBO 175, 2000, 348, Taf. 43,3.

Tell es-Seba' (Tēl B'ēr Ševa') (77/-)
Y. Aharoni, IEJ 21 (1971), 231.

Tell Šefēlā (2/-)
C. Clairmont, Berytus 11 (1954/55), Nr. 235.

Tell eš-Šerī'a (Tēl Sera') (31/-)
E.D. Oren, IEJ 22 (1972), 168; ders./E. Netzer, IEJ 23 (1973), 252; dies., IEJ 24 (1974), 265.

Tell es-Sulṭān (Jericho) (3/-)
E. Sellin/C. Watzinger, Jericho. Die Ergebnisse der Ausgrabungen. WVDOG 22, 1913, 148.

Tell es-Sumerīye (Loḥame Hageta'ot) (2/2)
O. Shourkin, 'Atiqot 37, 1999, 106, Abb. 20,1.3.

Tell Ta'annek (Thaanach) (3/3)
H. Thiersch, AA 1907, 314; P.W. Lapp, BASOR 173 (1964), 43f., Abb. 24; W.E. Rast, in A.E. Glock, Studies in the Iron Age Pottery. Taanach I, 1978, 48, Abb. 86.

Tell el-'Umēri (2/2)
J.C. Waldbaum, in L.G. Herr/L.T. Geraty/O.S. LaBianca/R. W. Younkers (eds.), Madaba Plains Project 2, 1991, 243.

Tell Zakarīye (Aseka) (-)
F.J. Bliss, PEFQSt 31 (1899), 17, 22.

Tell el-Zībda (1/1)
A. Ronen/Y. Olamy. Map of Haifa-East (23). ASI, 1983, 1, Abb. b 6.

Umm el-'Amūd ('Ēn han-Naṣṣīv) (1/-)
Y. Porath, IEJ 23 (1973), 260.

Umm Uḏaina (3/3)
A. Hadidi, Levant 19 (1987), 101f., Abb. 3f.; 18,1-3.

Wādi Abū 'l-Quhūf (Naḥal Barqay, Tēl Ḥarāsīm) (-)
S. Givon, ESI 15 (1996), 90; ders., ESI 19 (1999), 74*.

Yaffā (Jaffa) (28/17)
K.R. Rowe, ProceedLeeds 1955, 245-248, Taf. 2f.; J. Kaplan, IEJ 6 (1956), 259; ders., BullMH 11 (1969), 10; H. Ritter-Kaplan, Qad 15 (1982), 67, Abb.; J. Sudilovsky, BAR 26/2 (2000), 18; R. Wenning, OBO 175, 2000, 345, 352, 355.

Ya'tēr (Naḥal Yattīr) (-)
H. Eshel/J. Magness/E. Shenhav, IEJ 50 (2000), 167f.

ez-Zīb (Achsib) (1/-)
M. W. Prausnitz, IEJ 15 (1965), 258.

Bei den nachfolgenden Vasen ist die Herkunft aus Palästina wahrscheinlich. Jedoch mag der genannte Fundort in Zweifel gezogen werden oder der konkrete Fundort ist unbekannt:

Exeter, Mus. (1/-)
Beazley, ARV[2], 726 n. 4.

Haifa, Mus. Ancient Art (2/1)

Hebron-Region?
G. Cornfeld, Daniel to Paul, 1962, 10, Abb.; Beazley, Paral. 312, 314.

Jerusalem, Mus. Studium Biblicum Franciscanum (6/2)
C. Clairmont, Berytus 11 (1954/55), Nr. 263, 265, Taf. 28f.

Leiden, Rijksmus. van Oudheden (4/1)

Tell Sandaḥanna (Maresa)-Region?
M. F. Vos, CVA Leiden 2, 1978, 12f., Taf. 63.

Paris, Mus. Bible et Terre Sainte (1/1)
F. Zayadine, BTS 67 (1964), 7, Abb. 2.

Tel Aviv, Mus. Haaretz, Keramik-Mus. (6/-)
Unpubliziert.

Toronto, Royal Ontario Mus. (3/2)
W. Needler, Palestine, Ancient and Modern, 1949, 37, Taf. 8.

Polis und Politeia. Zur politischen Organisation Jerusalems und Jehuds in der Perserzeit*

Monika Bernett

Zur politischen Organisation Jerusalems und Jehuds in der Perserzeit wird man in der Forschung keine einhellige Meinung finden. Seit langem bestimmen zwei große Themen im wesentlichen die Kontroversen. Zum einen richtet sich die Frage auf den Status Jehuds innerhalb der persischen Reichsstruktur. War Jehud von Anfang an eine separate Verwaltungseinheit mit Statthalter? Oder gehörte das Gebiet zunächst zur Provinz Samaria und wurde erst Mitte des 5. Jh. unter Nehemia zu einer eigenständigen Provinz neben Samaria? Zum andern diskutiert man, durchaus abhängig von dem erstgenannten Fragekomplex, die innere politische Organisation Jehuds. Lebte die Bevölkerung bis Mitte des 5. Jh. grundsätzlich unter der Oberherrschaft des samarischen Statthalters und gab es daneben eine sogenannte »Tempelgemeinde« mit eigenem Rechtsstatus, die sich aus Exils-Rückkehrern zusammensetzte und sich zur Kultgemeinschaft um den neu erbauten Jerusalemer Tempel mit persischer Billigung zusammengeschlossen hatte? Und verbreiterte sich eine solche Tempelgemeinde seit einer eigenständigen Provinz Jehud in die jehuditische Provinzbevölkerung hinein und wurde so zur »Tempel-Bürger-Gemeinde«? Wie sahen die Machtverhältnisse in Jehud aus, zumindest im Groben? Lagen beim persischen Statthalter letztlich alle Kompetenzen, war er die letztgültige Entscheidungsinstanz und verfügte auch nur er über die Mittel, Entscheidungen durchzusetzen? Gab es von Anfang an eine mächtige Priesterschaft mit einem Hohenpriester an der Spitze? Worauf bezog sich deren Macht und welche Mittel der Durchsetzung hatte sie oder der Hohepriester? Wie war der Rest der Bevölkerung Jehuds organisiert, welche Strukturen an Zugehörigkeiten gab es und inwiefern war damit auch ein Rechtsstatus verknüpft?

---

* M. Witte und St. Alkier sei herzlich für die Einladung zu dem überaus anregenden Symposium »Der Einfluß Griechenlands auf die Religion und Kultur des antiken Israels« gedankt. Für das Interesse an meiner Fragestellung und weiterführende Hinweise danke ich insbesondere K. Baltzer, O. Keel und K. Schmid.

Abhängig von den Antworten auf diese Fragen findet man für die politische Organisation Jerusalems und Jehuds in der Perserzeit diverse konkurrierende Aussagen. Ich möchte zunächst (1.) in einem Forschungsüberblick den Stand der Forschung zur politischen Organisation Jehuds darlegen und diskutieren. Daran (2.) schließt sich eine Bestandsaufnahme dessen an, was man heute in Fortführung der Forschung Max Webers[1] unter »Stadtstaat« bzw. Merkmalen stadtstaatlicher Organisation im Altertum versteht. In einem dritten Abschnitt (3.) geht es um die Frage, ob bzw. inwieweit man im nachexilisch-perserzeitlichen Jerusalem und Jehud stadtstaatliche Organisationsformen und Strukturen erkennen kann. Neben einer Wiederaufnahme der Diskussion mit Max Webers Thesen zum frühen Judentum soll auch ein absetzender Vergleich mit den antiken Bürgergemeinschaften, an denen der Begriff der Polis bzw. des (antiken) Stadtstaates gebildet wurde (und letztlich immer noch ist), angestellt werden, insbesondere natürlich mit der griechischen Polis. »Absetzender Vergleich« meint dabei, daß nicht nur etwaige Gemeinsamkeiten, sondern auch Unterschiede herausgearbeitet und betont werden sollen. Ein vierter Abschnitt (4.) befaßt sich dann mit der Frage, ob etwaige stadtstaatliche Organisationsstrukturen in Jehud auf direkte oder vermittelte griechische Einflüsse zurückgeführt werden können. Nach einer Zusammenfassung (5.) folgt ein Anhang (6.) zu Josephus′ Darstellung des nachexilischen Jerusalem und Jehud im 11. Buch der *Antiquitates Iudaicae*, die aus dieser Sicht eine neugegründete *polis* im Rahmen der neukonstituierten jüdischen *politeia* darstellen.

---

[1] Im Folgenden gelten für die Schriften Max Webers folgende Abkürzungen: MWG = H. Baier u.a. (Hg.), Max Weber Gesamtausgabe, 1984ff.; GARS = Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I-III (1. Auflage 1920/21), 9. Auflage, 1988; GASW = Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte (1. Auflage 1924), 2. Auflage, 1988; WuG[5] = J. Winckelmann (Hg.), Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie (1. Auflage 1921/22), 5. revidierte Auflage, 1972; Agrarverhältnisse = Max Weber, Art. Agrarverhältnisse im Altertum, Handwörterbuch der Staatswissenschaften I, 3. Auflage, 1909, 52-188 (= GASW 1-288); Stadt = Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband 5: Die Stadt, W. Nippel (Hg.), MWG I/22-5, 1999 (= WuG[5] 727-814), auch erschienen als Studienausgabe (hier abgekürzt als StA). – Zur Zitierweise: Bei den neuedierten Texten Webers wird nach der MWG zitiert; bei der »Stadt« werden zusätzlich die Seiten der StA und der 5. Aufl. von WuG angegeben. Bei Zitaten aus den übrigen Texten Max Webers sind die in den Erstdrucken und folgenden Auflagen üblichen Sperrungen durch Kursive, wie in der MWG, ersetzt.

Der Aufsatz stellt einen ersten Versuch dar, die frühnachexilische jüdisch-judäische Geschichte im Rahmen der Kategorien stadtstaatlicher Organisationsprozesse, wie sie im Rahmen althistorischer Forschung erarbeitet und analysiert werden, zu begreifen. Man hat in der theologischen und bibelwissenschaftlichen Forschung bislang – jedenfalls drängt sich dieser Eindruck auf – sehr viel Wert auf die Rekonstruktion der theologischen oder religionsgeschichtlichen Entwicklung im nachexilischen Jehud/Juda gelegt und daraus auch Rückschlüsse auf die historisch-politische Entwicklung gezogen. Begreift man aber Jehud von Anfang an auch als ein politisches Gemeinwesen (und nicht nur als eine sich konstituierende Religionsgemeinschaft), muß man methodisch die Konsequenz ziehen, aus den Quellen auch eine politische Geschichte Jehuds zu konstruieren und in der weiterentwickelten Tora (auch) Rechtssätze zu sehen, die für die Angehörigen des judäischen Gemeinwesens galten.

In jedem Fall muß die politische Organisationsform, die sich zwischen dem 6. und 4. Jh. v.Chr. in Jehud und Jerusalem entwickelt, als Antwort auf die Problemlagen und Herausforderungen gesehen werden, die sich bei einer Reorganisation eines Gemeinwesens in Juda unter persischer Oberhoheit stellten, nachdem Kyros 538 v.Chr. die Babylonische Gefangenschaft der Israeliten grundsätzlich aufgehoben hatte und zugesichert hatte, daß in Jerusalem wieder ein Tempelkult für Jahwe errichtet werden dürfe. Die Frage, ob bei der Reorganisation eines Gemeinwesens in Juda unter persischer Oberhoheit stadtstaatliche Strukturen bei der Problemlösung (wieder)[2] zum Zuge kamen, hat man bislang kaum gestellt und wenn, dann mehr oder weniger verneint.

1. Forschungsüberblick über die derzeit konkurrierenden Ansichten zur politischen Organisation Jehuds

Was die Frage der Eigenständigkeit der Provinz Jehud angeht, so hat J. Schaper jüngst mit Nachdruck dafür plädiert, die These A. Alts endlich aufzugeben, derzufolge Jehud erst unter Nehemia eigenständige Pro-

---

[2] Aus Max Webers Sicht gab es in »Altisrael« bzw. mit Juda einen Stadtstaat, s. dazu unter 3.1.

vinz neben Samaria geworden sei.[3] Gegen Alts These, die weitgehend nur auf den biblischen Textzeugnissen basiert, ist zwar immer wieder Einspruch erhoben worden. Jedoch wurde Alts Argumentationslinie in der Forschung trotzdem weiter bekräftigt. Mittlerweile ist aber so viel archäologisches, epigraphisches und numismatisches Material zusammengekommen, daß der biblische Textbefund (insbes. Esr 4,6-24) nicht mehr im Sinne Alts interpretiert werden kann. Jehud war den materiellen Überrestquellen zufolge bereits in der neo-babylonischen Zeit eine separate Verwaltungseinheit, und dieser Status wurde auch in der persischen Periode von Anfang an beibehalten.

Jehud war seit 538 v.Chr. westlich des Jordan von den Provinzen Samaria, Aschdod, Askalon und Gaza umgeben und östlich des Jordan von der Provinz Ammon.[4] Südlich von Jehud, das ca. 40 x 50 km umfaßte und am Ende der Perserzeit Carter zufolge im Bestfall ca. 17.000 Einwohner hatte,[5] hat man bis zu Beginn des 4. Jh. v.Chr. keine Pro-

---

[3] J. Schaper, Numismatik, Epigraphik, alttestamentliche Exegese und die Frage nach der politischen Verfassung des achämenidischen Juda, ZDPV 118 (2002), 150-168. Vgl. jetzt auch R. Albertz, The Thwarted Restoration, in: R. Albertz/B. Becking (Hg.), Yahwism after the Exile: Perpectives on Israelite Religion in the Persian Era, 2003, 1-17.

[4] I. Eph ʿal, Changes in Palestine during the Persian Period in Light of Epigraphic Sources, IEJ 48 (1998), 106-119, 112.114.

[5] Ch.E. Carter, The Province of Jehud in the Post-Exilic Period: Soundings in Site Distribution and Demography, in: T.C. Eskenazi und K.H. Richards (Hg.), Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period, JSOT.S 175, 1994, 106-145. Vgl. jetzt auch K. Hoglund, The Material Culture of the Persian Period and the Sociology of the Second Temple Period, in: Ph.R. Davies/J.M. Halligan (Hg.), Second Temple Studies 3: Studies in Politics, Class and Material Culture, JSOT.S 340, 2002, 14-18. – Zum Vergleich die Daten einiger griechischer *poleis*, hier auch im territorialen Sinn verstanden als politische Entität mit einem Zentralort. Das flächenmäßig mit Abstand größte Gemeinwesen war Sparta, das mit Einschluß des unterworfenen Messenien ein Gebiet von ca. 8.000 km^2 umfaßte, auf dem um 500 v.Chr. ca. 8.000 Vollbürger, d.h. mit Frauen und Kindern ca. 20.000 bis 30.000 Spartiaten lebten. Hinzu kommen ca. 30.000 (männliche) Periöken (politisch rechtlos, persönlich frei), d.h. ca. 90.000 bis 120.000 »Umwohner«. Die Anzahl der messenischen Heloten (politisch rechtlos, persönlich unfrei) ist schwer zu schätzen. Athen erstreckte sich über ein Gebiet von ca. 2.500 km^2 (davon 40 % Gebirge) und war wohl schon seit Solons Reformen (um 594 v.Chr.) die bevölkerungsstärkste *polis* Griechenlands: um 500 v.Chr. gab es ca. 35.000 Bürger (d.h. ca. 200.000 Einwohner). Die drittgrößte griechische *polis* war Argos (ca. 1.400 km^2). Die Territorien dieser drei Stadtstaaten waren außergewöhnlich groß. Die *chora* einer durchschnittlichen *polis* umfaßte meist nur ein Drittel bis ein Fünftel der Größe Athens (Korinth 880, Chios 826, Samos 468 km^2). Vgl. zu den Daten Ch. Meier, Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte, 2001, 46. – Eine Ausnahme, obwohl auch *poleis* im politische Sinn, d.h. Personenverbände

vinz etabliert, sondern edomitischen und arabischen Stämmen die Kontrolle der Verkehrswege überlassen.[6] Erst nach 380 v.Chr. erfolgte dort offenbar die Etablierung einer eigenen Provinz Edom.[7]

Was die Frage der inneren politischen Organisation Jehuds angeht, sieht die Forschungslage wesentlich disparater und komplexer aus. Ein bekanntes Urteil Max Webers über das nachexilische Judentum, wie es sich als »Pariavolk« in Jehud konstituiert haben soll, lautet: »Die Judenschaft war ein rein religiöser Gemeindeverband«. Der Satz entstammt der Studie *Das antike Judentum*, die Weber erstmals 1917 veröffentlichte und die postum 1921 als Teilband III in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* publiziert wurde.[8] Schaper hat in dem

---

mit zugehörigem Territorium, aber ohne urban ausgestatteten Zentralort, sind Thessalien (9.790 km²) und Elis (ca. 3.000 km²; die Hauptstadt Elis wurde erst 471 v.Chr. künstlich gegründet, nachdem man eine demokratische Verfassung eingeführt hatte).

[6] Die Südgrenze Jehuds erstreckte sich gemäß der Verteilung von Siegelabdrücken und Münzen entlang der Linie Azakah, Keilah, Bet-Zur, En-Gedi (E. Stern, The Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period, 538-332 B.C.E., 1982, 246-249: vgl. ders., Archaeology of the Land of the Bible 2: The Assyrian, Babylonian and Persian Periods, 732-332 B.C.E., 2001, 437-445). Zur edomitischen und arabischen Besiedelung südlich von Jehud bzw. im nördlichen Negev Eph Jal (s. Anm. 4), 114f.; Stern, Archaeology (diese Anm.), 443-454; L. Mildenberg, Palästina in der persischen Zeit, in: T. Hackens u.a. (Hg.), Survey of Numismatic Research 1985-1990, I, 1991, 102-105, 105 erwähnt perserzeitliche Lokalprägungen arabischer Stammesfürsten im nördlichen Negev.

[7] So jetzt R.Wenning in seinem Beitrag in diesem Band.

[8] GARS III, 374. – Die unvollendete Studie *Das antike Judentum*, wie sie postum durch Marianne Weber 1921 in GARS III veröffentlich wurde, ist Teil des Weber'schen Großprojekts *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* und *Religionssoziologie*. Im »Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik« waren 1915 »Der Konfuzianismus«, 1916/17 »Hinduismus und Buddhismus«, 1917 »Das antike Judentum« erschienen. Letzteres ist in GARS III unterteilt in »I. Die israelitische Eidgenossenschaft und Jahwe« (1-280), »II. Die Entstehung des jüdischen Pariavolks« (281-400), sowie in einen unedierten, von Marianne Weber hg. »Nachtrag. Die »Pharisäer« (401-442). Der Text wird neu als Band 21 der MWG erscheinen. – Auf den völlig schiefen, unheilvollen Begriff des »Pariavolks« – zum Begriff selbst GARS II 12 – kann hier nicht eingegangen werden. Ein falscher Vergleich mit indischen Verhältnissen, eine verzerrte Diasporaperspektive aufs Judentum sowie einseitig rezipierte Kenntnisse der Geschichte des europäischen Judentums gingen bei dieser Begriffsübertragung ein unwürdiges, wenn nicht antisemitisch geprägtes Amalgam ein. Vgl. GARS III 3-5: »Denn was waren, soziologisch gesehen, die Juden? Ein Pariavolk. Das heißt, wie wir aus Indien wissen: ein rituell, formell oder faktisch, von der sozialen Umwelt geschiedenes Gastvolk. Alle wesentlichen Züge seines Verhaltens zur Umwelt, vor allem seine längst vor der Zwangsinternierung bestehende freiwillige Ghettoexistenz und die Art des Dualismus von Binnen- und Außenmoral lassen sich daraus ableiten«. – Die Unterschiede zu den einschlägigen Aussagen in den *Agrarverhältnissen* und der

bereits erwähnten Aufsatz (s. Anm. 3) darauf hingewiesen, wie stark dieses Diktum Max Webers, dessen wirkungsmächtigen Ursprung er bei Julius Wellhausen[9] verortet, die Forschung seit mehr als einem Jahrhundert bestimmt: »Daraus ergab sich jene Sicht des nachexilischen judäischen Gemeinwesens ... dergemäß man sich die Menschen in Juda der Perserzeit als Glieder einer Kultgemeinde vorzustellen hat, in deren Zentrum der Tempel stand und die theokratisch bzw. hierokratisch aufgebaut war, das heißt von einer Hierarchie von Priestern mit einem Hohenpriester an der Spitze regiert wurde«.[10]

»Theokratie«, »Hierokratie«, »Tempelstaat« sind die entsprechenden Begriffe, mit denen das nachexilische Juda bis in die jüngste Zeit charakterisiert wird. Der Begriff »Theokratie« und sein Verständnis als Hierokratie verdankt sich eigentlich einer singulären Wortschöpfung und Begriffsbestimmung des Josephus Ap 2, 164f., die dieser unter sehr speziellen politischen Umständen zur Beschreibung des »wahren«

Stadt sind eklatant und beruhen vielleicht wirklich vorwiegend auf der Rezeption Wellhausens (von Weber hochgeschätzt als Quelle für seine Studie, s. GARS III Anm.* S. 2f.), doch mag der Einfluß anderer maßgeblicher Gelehrter seiner Zeit auch noch eine Rolle gespielt haben (dazu noch oben mit Anm. 9. 16-20).

9 Wellhausen hat im Zuge der Herausarbeitung des »Priesterkodex« die Darstellung dieser Textgruppe mit der Realität des nachexilischen Juda gleichgesetzt und (metaphysische) »Theokratie« mit (politischer) »Hierokratie« gleichgesetzt. Die maßgeblichen und sehr wirkmächtigen Werke sind: J. Wellhausen, *Geschichte Israels*, 1878, darin als Bd. 1 die *Prolegomena zur Geschichte Israels*; die *Prolegomena* wurden dann 1883 separat veröffentlicht. 1894 folgte dann *Israelitische und jüdische Geschichte*. Die Darstellung *Israelitisch-jüdische Religion* wurde 1905 erstmalig publiziert. – Zu Wellhausens Gleichsetzung von Priesterschrift und Theokratie/Hierokratie F. Crüsemann, Israel in der Perserzeit. Eine Skizze in Auseinandersetzung mit Max Weber, in: W. Schluchter (Hg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik, 1985, 205-232, 208f. mit Anm. 31. Vgl. zu Wellhausen und seiner Schulbildung R. Smend, Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, 1989, 99-113; Th. Willi, Juda – Jehud – Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit, FAT 12, 1995, 59f. Anm. 45; E. Blum, Volk oder Kultgemeinde? Zum Bild des nachexilischen Judentums in der alttestamentlichen Wissenschaft, KuI 1 (1995), 24-42, bes. 24-26.33-37; K. Koch, Weltordnung und Reichsidee im alten Iran und ihre Auswirkungen auf die Provinz Jehud, in: P. Frei und K. Koch, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich, OBO 55, 2., bearb. u. stark erweit. Aufl., 1996, 135-337, 300-304 insbes. m. Anm. 342; J.L. Ska, »Persian Imperial Authorization«: Some Question Marks, in: J.W. Watts, Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch, SBL Symposium Series 17, 2001, 161-182, 180f.; Schaper, Numismatik (s. Anm. 3), 150; R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1/2, GAT 8/1.2, 2. Auflage, 1996/1997, 1, 23f. 30-32; 2, 520 Anm. 107.

10 Schaper, Numismatik (s. Anm. 3), 150.

jüdischen *politeuma* konstruiert hatte (dazu noch unter 6. Anhang). Die Fehlrezeptionen des nachexilischen Juda beginnen im Grunde also schon hier, Ende des 1. Jh. n.Chr. Was die moderne Forschung angeht, so sei auf wenige Beispiele verwiesen.[11] H. Donner spricht von der »theokratischen Gemeinde unter dem Gesetz«,[12] die sich in Juda unter Esra und Nehemia formiert hätte. L. Grabbe charakterisiert das Juda des Zweiten Tempels als »theocracy for most of the time«.[13] M. Hengel, P. Schäfer und O. Kaiser sehen in Juda einen Tempelstaat,[14] und J. Maier klassifizierte jüngst das Gemeinwesen als »hierokratische Herrschaftsform mit ihrer hochprivilegierten Kultdienerschaft«.[15]

---

11 Zur einschlägigen älteren Forschungsgeschichte (nach 1945 v.a. durch O. Plöger, W. Rudolph und A. Gunneweg geprägt) Willi, Juda (s. Anm. 9), 59-62. Koch, Weltordnung (s. Anm. 9), 300-304. T. Reinmuth, Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias, OBO 183, 2002, 347 m. Anm. 42.

12 H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in den Grundzügen 1/2, GAT 4/1.2, 3. Auflage, 2000/2001, 2, 465; vgl. ebd. 473.

13 L. Grabbe, The Jewish Theocracy from Cyrus to Titus. A Programmatic Essay, JSOT 37 (1987), 117-124, 123; ders., Judaism from Cyrus to Hadrian I. The Persian and Greek Periods, 1992, 74, wo Theokratie definiert ist als »government by the priesthood or clerical rule«. – In »Judaism« erwägt Grabbe zwar für die persische Periode die Möglichkeit einer Dyarchie, d.h. eine Aufteilung der Macht zwischen persischem Statthalter als »overseer of the ruling government« (ebd. 75), das aber vom Hohepriester in leitender Funktion mit einem priesterlich dominierten Rat an der Seite geprägt sei (ebd. 74). Insofern sei der Begriff Theokratie nicht erst für die hellenistische Epoche (so in Absetzung gegen E.-M. Laperrousaz, Le régime théocratique juif a-t-il commencé à l'époque perse, ou seulement à l'époque hellénistique, Sem. 32 [1982], 93-96), sondern auch schon für die Perserzeit »not an inaccurate description« (ebd. 75).

14 M. Hengel, Juden, Griechen und Barbaren, 1976, 31; P. Schäfer, The History of the Jews in Antiquity. The Jews of Palestine from Alexander to the Arab Conquest, 1995 (Neuauflage 2003), 16; O. Kaiser, Athen und Jerusalem. Die Begegnung des spätbiblischen Judentums mit dem griechischen Geist, ihre Voraussetzungen und Folgen, in: M. Witte/St. Alkier (Hg.), Die Griechen und der Vordere Orient. Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v.Chr., OBO 191, 2003, 87-120, 93. 97. Vgl. Z. Yavetz, Judenfeindschaft in der Antike, Die Münchner Vorträge, 1997, der 58 und 73 betont, daß Kyros in seinem Edikt den Juden Judäas, die »nie auf politische Freiheit erpicht waren« (58), (nur) »religiöse Freiheit« (58. 73) gewährt habe, nicht aber die »politische Freiheit« (73). Deshalb gäbe »es noch bis heute Historiker, die das persische Judäa als Tempelstaat bezeichnen« (ebd.).

15 J. Maier, Systeme ritueller Reinheit im Rahmen sozialer Bindungen und Gruppenbildungen im Judentum des Zweiten Tempels, in: M. Konradt/U. Steinert (Hg.), Ethos und Identität: Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit,

Mitverantwortlich für die lange Tradition dieser Einschätzung sind forschungsgeschichtlich im übrigen nicht nur Wellhausen und Weber. Die Altertumswissenschaft des ausgehenden 19. Jahrhunderts, repräsentiert vor allem durch die einflußreichen Gesamtdarstellungen Ed. Meyers,[16] J. Burckhardts[17] und Th. Mommsens,[18] hat wesentlich dazu beigetragen, das Zerrbild einer politisch von Großmächten völlig abhängigen und nur auf sich selbst bezogenen Theokratie bzw. Hierokratie im nachexilischen Juda zu verfestigen. Der Blick dieser Gelehrten auf das antike Judentum ist zum einen von der Hochschätzung des antiken Stadtstaates und der antiken Kultur geprägt, zum andern stark von Nationalismus und Antiklerikalismus beeinflußt. Keiner bringt diese Mixtur von vorgängigen Werturteilen so ungeschmälert zum Ausdruck[19] wie Mommsen in Band V seiner *Römischen Geschichte*

2002, 67-121, 79. Vgl. ders., Geschichte des Judentums im Altertum, 2. Auflage, 1989, 16 (Juda als »autonomer Tempelstaat«).

16 Geschichte des Altertums, I-V, 1884-1902, wobei Bd. I (Geschichte des Orients bis zur Begründung des Perserreichs) 1884, Bd. II (Geschichte des Abendlands bis auf die Perserkriege) 1893 erschienen ist. 1896 veröffentlichte Meyer *Die Entstehung des Judentums*, deren Darstellung von Wellhausen in den »Göttinger Gelehrten Anzeigen«, Febr. 1897, 89ff., vernichtend kritisiert wurde, vgl. die Entgegnung Meyers: Julius Wellhausen und meine Schrift Die Entstehung des Judentums. Eine Erwiderung, 1897.

17 *Griechische Culturgeschichte*, I-IV, 1898-1902; hervorgegangen aus Vorlesungen in Basel zwischen 1872-1886 (Nachdr. München 1977). *Weltgeschichtliche Betrachtungen,* 1905 (Nachdr. Leipzig 1935). – Vgl. die Edition der Texte im Rahmen der im Erscheinen begriffenen kritischen Jacob Burckhardt-Gesamtausgabe (Abkürzung: JBW): Jacob Burckhardt, Griechische Culturgeschichte, aus dem Nachlaß hg. v. L. Burckhardt u.a., I. Die Griechen und ihr Mythus. Die Polis, JBW 19, 2002; II. Die Kunst. Die Poesie. Zur Philosophie und Wissenschaft, JBW 21, 2002; J. Burckhardt, Aesthetik der bildenden Kunst. Über das Studium der Geschichte. Mit dem Text der »Weltgeschichtlichen Betrachtungen« in der Fassung von 1905, aus dem Nachlaß hg. von P. Ganz, JBW 10, 2000.

18 *Römische Geschichte*, I-III, 1854-56; V, 1885; hervorgegangen aus Vorlesungen in Leipzig, Zürich und Breslau zwischen 1849-54. Ich zitiere im folgenden nach der Münchner dtv-Ausgabe, der die 14. Auflage der Bände I-III und die 11. Auflage des Bands V, jeweils 1933, zugrundeliegt: Th. Mommsen, Römische Geschichte, Vollständige Ausgabe in 8 Bänden, 1976.

19 Vgl. auch Ed. Meyer, Geschichte des Altertums (s. Anm. 16), III 243, der Nehemia dafür verantwortlich macht, daß er die »letzten Zuckungen des alten Volksthums« unterdrückt habe. – Burckhardt, Griechische Culturgeschichte (s. Anm. 17), III 11: »die ganze Judenphantasie [bewegt] sich um *ein* Zentrum, den theokratischen Staat«; ebd., im Kapitel »Zu Philosophie und Wissenschaft«, Abschnitt »Geschichtsschreibung«: »Die Juden in etwas analoger [*scil.* wie die Perser, d. Verf.] Weise ordnen ihre ganze Geschichte einem großen Gegensatz unter (dem der Theokratie und ihrer Feinde)«,

(1885 erstmals veröffentlicht): »Jene in das Heilige Land Zurückwandernden, welche nach den Satzungen Mosis zu leben meinten, und in der Tat lebten nach den Satzungen Ezras und Nehemias, waren von den Großkönigen des Orients und später von den Seleukiden gerade ebenso abhängig geblieben, wie sie es an den Wassern Babylons gewesen waren. Ein politisches Element haftet dieser Organisation nicht mehr an als der armenischen oder der griechischen Kirche unter ihren Patriarchen im türkischen Reich; kein freier Luftzug staatlicher Entwicklung geht durch diese klerikale Restauration; keine der schweren und ernsten Verpflichtungen des auf sich selbst gestellten Gemeinwesens behinderte die Priester des Tempels von Jerusalem in der Herstellung des Reiches Jahves auf Erden«.[20]

Reflektiert man den theologischen Forschungsüberblick, den Willi in seiner Monographie aus dem Jahr 1995 skizziert,[21] drängt sich die Erkenntnis auf, daß die scharfe Ausgrenzung des nachexilischen Juda als apolitische »Theokratie«, Tempelgemeinde und Priesterherrschaft ihre Wurzeln in der Etablierung der eurozentristischen klassischen Altertumswissenschaft hat, aus der der »Orient« als angeblicher Ort

---

Griechische Culturgeschichte, JBW 21 (s. Anm. 17), 465. Vgl. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, JBW 10 (s. Anm. 17), 427: »So sieht man die *Juden* durch alle Wandlungen ihrer Geschichte hindurch beständig wieder der Theokratie zustreben, wie sich am deutlichsten aus ihrer späteren Restauration als Tempelstaat zeigt«.

20 Mommsen, Römische Geschichte (s. Anm. 18) 7, 188. Vgl. ebd. »Die durch die Fremdherrschaft ausgetriebene und durch den Wechsel der Fremdherrschaft wieder zurückgeführte kleine Gemeinde frommer Exulanten, welche ihre neue Einrichtung damit begann, die Reste der in den alten Sitzen zurückgebliebenen Stammgenossen schroff zurückzuweisen und zu der unversöhnlichen Fehde zwischen Juden und Samaritern den Grund zu legen, das Ideal nationaler Exklusivität und priesterlicher Geistesfesselung, hatte lange vor der römischen Zeit unter dem Regiment der Seleukiden die sogenannte Theokratie entwickelt, ein geistliches Kollegium mit dem Erzpriester an der Spitze, welches bei Fremdherrschaft, sich beruhigend und auf staatliche Gestaltung verzichtend, die Besonderheiten der Seinigen wahrte und unter der Ägide der Schutzmacht dieselben beherrschte«. Aus Mommsens Sicht endete der »Kirchenunstaat« mit den Hasmonäern, die »wieder ein jüdisches Gemeinwesen« schaffen: »Der Erzpriester von Salem wurde vom Tempel auf das Schlachtfeld gerufen. Das Geschlecht der Hasmonäer stellte nicht bloß das Reich Sauls und Davids ungefähr in seinen alten Grenzen wieder her, sondern diese kriegerischen Hohepriester erneuerten auch einigermaßen das ehemalige, wahrhaft staatliche, den Priestern gebietende Königtum« (ebd. 189).

21 Willi, Juda (s. Anm. 9), 59-62 insbes. Anm. 45 und 48.

politischer Despotie und religiös legitimierter Herrschaft über das »gefesselte Individuum« herausdefiniert wurde.[22]

Nun ist gegen das Bild dieser Art Theokratie oder Hierokratie, die im perserzeitlichen Juda geherrscht haben soll, von der jüngeren Forschung auch Kritik ins Feld geführt worden. Am klarsten hat sich hier wohl F. Crüsemann abgesetzt. Ihm zufolge war Juda ein »höchst politisches Gebilde« in der Form eines »eigenen politischen Gebietsver-

---

[22] Vgl. Burckhardt, der in der *Griechischen Culturgeschichte* I (s. Anm. 17) in einer »Einleitung zum Colleg« über die Griechen formuliert: »Aber die große weltgeschichtliche Stellung des griechischen Geistes/zwischen Orient und Occident muß klar gemacht werden./Was sie thaten und litten, das thaten und litten sie *frei* und anders als/alle frühern und seitherigen Völker./a) *ihr Schaffen und Können.*/Sie erscheinen original und spontan, und bewußt, da wo bei allen An-/dern ein mehr oder weniger dumpfes Müssen herrscht« (JBW 19, 370 Z. 17-23). – Schon bei Hegel ist der Eurozentrismus (v.a. im Sinne eines fortschreitenden Freiheitsbewußtseins) greifbar, nachdem man mit dem Nahen und Fernen Osten im 18. Jh. bekannt geworden war. Hegel beginnt in den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1822-1824/5) die Geschichte des »Fortschritts des Freiheitsbewußtseins« mit dem ersten Abschnitt »Die orientalische Welt« (China, Indien, Persien, Westasien [= Phönikier, syrische Religion, Israeliten], Ägypten). Es schließen sich an: Teil 2 »Die griechische Welt«, Teil 3 »Die römische Welt«, Teil 4 »Die germanische Welt«; letztere endet mit einem Unterabschnitt 3.3.c zur »Lage in der Gegenwart«. Mommsen hat dann im 3. Band der *Römischen Geschichte* (bereits in der ersten Aufl. 1856) den Juden aufgrund ihrer orientalischen Herkunft, die Fähigkeit zur Staatsbildung aberkannt: »Aber der Jude, der nicht wie der Okzidentale die Pandoragabe politischer Organisation empfangen hat und gegen den Staat sich wesentlich gleichgültig verhält; der ferner ebenso schwer den Kern seiner nationalen Eigentümlichkeit aufgibt als bereitwillig denselben mit jeder beliebigen Nationalität umhüllt und bis zu einem gewissen Grad der fremden Volkstümlichkeit sich anschmiegt – der Jude war ebendarum wie geschaffen für einen Staat, welcher auf den Trümmern von hundert lebendigen Politien erbaut und mit einer gewissermaßen abstrakten und von vornherein verschliffenen Nationalität ausgestattet werden sollte« (Mommsen, Römische Geschichte [s. Anm. 18], 5, 216). Vgl. auch Ed. Meyers Zweiteilung der Geschichte des Altertums in eine »Orient«-Geschichte und eine »Abendland«-Geschichte (s. Anm. 16). – Zur Konstruktion des Orients als Ort der Despotie und religiösen Fesselung des Individuums in Absetzung von den freiheitlichen Verhältnissen im Okzident seit Hegel und Burckhardt vgl. W. Nippel, Antike und moderne Freiheit, in: W. Jens und B. Seidensticker (Hg.), Ferne und Nähe der Antike. Beiträge zu den Künsten und Wissenschaften der Moderne, 2003, 49-68, bes. 60-65. ders. *Homo Politicus* and *Homo Oeconomicus*: The European Citizen According to Max Weber, in: A. Pagden (Hg.), The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union, 2002, 129-138, bes. 132f. ders., The Construction of the ›Other‹, in: Th. Harrison (Hg.), Greeks and Barbarians, 2002, 278-310, 304-310. H.-J. Gehrke, Gegenbild und Selbstbild. Das europäische Iran-Bild zwischen Griechen und Mullahs, in: T. Hölscher (Hg.), Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike, 2000, 85-109.

bandes«,[23] dessen Mitgliedschaft allein über Abstammungsverhältnisse geregelt gewesen wäre. Die *jehudim* Jehuds hätten sich primär als *ethnos* konstituiert (und nicht als konfessionelle »Gemeinde« oder »Tempelgemeinde«).[24] Was die interne politische Organisation angeht, spricht laut Crüsemann, vieles dafür, »daß es gerade die Ausbildung von Selbstverwaltungsorganen verschiedener Art war, von örtlichen Justizorganen bis zu Vorläufern des Synhedriums, die im Rahmen dieser Provinz ... verstärkt möglich und für die weitere Geschichte des Judentums konstitutiv und charakteristisch war«.[25]

Sh. Talmon setzt gegen Crüsemann (und gegen Max Webers Gemeindebegriff) die These von der »Symbiose von Glaubensgemeinschaft und Nation«, die im perserzeitlichen Juda entstanden sei.[26] Allerdings habe die »Glaubensgemeinschaft« den inneren Kern der »Nation« ausgemacht.[27] Insofern nimmt Talmon bestimmte religiöse Vorstellungen und Praktiken als vorgängig und konstitutiv für das Kollektiv der *jehudim* Judas an, das zur Nation nur wird, weil es sich seit Esra und Nehemia einer strikten Endogamie unterwirft.[28] R. Albertz ist die-

---

23 Crüsemann, Israel (s. Anm. 9), 211.

24 Crüsemann, Israel (s. Anm. 9), 210.

25 Crüsemann, Israel (s. Anm. 9), 211. Vgl. ders., Geschichte Israels als Geschichte der Bibel, in: E. Lessing (Hg.), Die Bibel. Das Alte Testament in Bildern erzählt, 1987 [2. Auflage, 1997], 133-170. Ähnlich jetzt auch E. Blum (s. Anm. 9), 26-33. – Reinmuth, Bericht (s. Anm. 11), 347 setzt sich ebenfalls von einer Reduktion des nachexilischen Juda auf eine Kultgemeinde oder Theokratie ab und betont, daß zur Konstituierung des neuen Gemeinwesens »nicht nur die Rückkehr der Gola und der Wiederaufbau des Tempels, sondern auch die Befestigung Jerusalems und damit die politische und militärische Konsolidierung der Provinz« gezählt habe. Willi, Juda (s. Anm. 9), 66-117 analysiert den im Esra-Nehemia-Buch dargestellten bzw. *ex post* konstruierten Prozeß der Etablierung der Provinz Juda (mit den Phasen Tempelbau, Einwanderung unter Esra, Jerusalems Neubegründung und Etablierung der Provinz Jehud unter Nehemia, Durchsetzung der Autorität der Tora des Gottes Israel). Von der theologisch-ideologischen Seite nachvollziehbar analysiert und argumentiert, stellt sich aus historischer Sicht bei einem letztlich immer wieder auf »die« Tora fixierten theologischen Erkenntnisinteresse die Frage, welche tatsächlichen historisch-politischen Vorgänge die Quellen denn widerspiegeln. Die Problematik stellt sich ähnlich bei den jüngsten Arbeiten zu den Büchern Esra und Nehemia: Ch. Karrer, Ringen um die Verfassung Judas. Eine Studie zu den theologisch-politischen Vorstellungen im Esra-Nehemia Buch, BZAW 308, 2001; Reinmuth, Bericht (s. Anm. 11).

26 Sh. Talmon, Jüdische Sektenbildung in der Frühzeit der Periode des Zweiten Tempels, in: W. Schluchter (Hg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik, 1985, 233-280, 252.

27 Talmon, Sektenbildung (s. Anm. 26), 253.

28 Vgl. Talmon, Sektenbildung (s. Anm. 26), 253f.

ser Linie im Grunde gefolgt und betont, daß sich das nach-exilische judäische Gemeinwesen »keineswegs nur ethnisch, politisch und territorial, sondern auch stark religiös definierte«.[29] Die Selbstverwaltung unter der Oberaufsicht des persischen Statthalters habe sich aus dem Zusammenwirken zwischen einem Ältestenrat, einem Priesterkollegium mit Hohempriester an der Spitze und einer Volksversammlung ergeben.[30]

J. Schaper wiederum erkennt in Jehud zwei Spitzen, Statthalter und Hoherpriester, und spricht deshalb von einer »Dyarchie«.[31] Es muß betont werden, daß dieser Begriff irreführend ist. Die Machtverhältnisse zwischen Statthalter und Hohempriester – wenn dieser in der Perserzeit überhaupt schon »die« Spitze war – waren hierarchisch geordnet. Die letztgültige Instanz war der persische Statthalter, und dieser unterstand wiederum dem Satrapen der Satrapie, wie z.B. sehr gut an Esr 5,17-6,2 zu erkennen ist.[32] Bei diesem wichtigen Vorgang – ein Gesuch der Juden Jehuds an Dareios mit der Bitte, Kyros' Edikt über den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels zu erneuern – werden nur die *ḥore jehudaje* bzw. *ḥorim* erwähnt, nicht der Hohepriester. Auch wenn der Hohepriester in späteren Dokumenten aus dem Jedania-Archiv/Elephantine als Adressat genannt ist, so doch nie als alleiniger Adressat, sondern jeweils zusammen mit seinen Kollegen, den Priestern, und einem weiteren Vorsteher, vermutlich Ostanes, der den Rat der *ḥore jehudaje* anführt.[33]

War Jehud eine »Bürger-Tempel-Gemeinde«? Der Begriff stammt von Joel Weinberg, und Weinberg hat seit Beginn der 70er Jahre in diversen Aufsätzen mit dem Modell der evolutionären »Bürger-

---

29 Albertz, Religionsgeschichte (s. Anm. 9), 2, 477.

30 Albertz, Religionsgeschichte (s. Anm. 9), 1, 473f.; ders., Restoration (s. Anm. 3).

31 Schaper, Numismatik (s. Anm. 3), 158f. 164.

32 Vgl. A. Kuhrt, The Ancient Near East, c. 3000-330 BC, I-II, 5. Auflage, 2002, 689-692, 696-701, dort besonders 692 zu Esr 5,17-6, 2. Der Satrap Tatnai leitet das Gesuch der Juden Judäas, repräsentiert durch die »Ältesten« (*ḥore jehudaje* bzw. *ḥorim*), an Dareios weiter. Dareios' Antwort richtet sich wiederum an Tatnai, der den Bescheid dann dem Statthalter Judäas und den Ältesten der Juden verkündet (oder durch den Statthalter Judäas den Ältesten verkünden läßt).

33 Jedaniah-Archiv B 19, Zl. 18 und B 20, Zl. 17, zitiert nach der Ausgabe von B. Porten (Hg.), The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change, DMOA 22, 1996.

Tempel-Gemeinde« ein einflußreiches Gegenmodell vor allem zu den »Theokratie«/»Hierokratie«-Klassifikationen vorgelegt.[34]

Gemäß Weinberg hat sich seit 538 v.Chr. innerhalb des persischen Provinzialgebiets von Samaria eine Rückkehrergemeinde aus dem Exil etabliert, die eine Tempelgemeinde – d.h. eine durch Kult- und Opfergemeinschaft konstituierte Gemeinde – war, weil dies eine etablierte soziologische Einheit im Perserreich war, die die persische Administration den Rückkehrwilligen quasi als Form hätte anbieten können. Intern war Weinberg zufolge die jüdische Tempelgemeinde nach Vaterhäusern (*bet jabot*) organisiert, soziologisch nach Priestern und Laien unterschieden, siedelte in drei geographischen Bereichen (Küste, um Jerusalem, südliches Jordantal), bebaute kollektiven, unveräußerlichen, auf die »Vaterhäuser« aufgeteilten Landbesitz und genoß Autonomie bzw. Selbstverwaltung. Bis 458/7 v.Chr. habe man gemäß Neh 7//Esra 2 42.360 Mitglieder umfaßt (bei einer Gesamtbevölkerung von ca. 200.000 in der alten Landschaft Juda).

Eine entscheidende Zäsur sei dann 458/7 durch das Edikt des Artaxerxes erfolgt, wodurch die Mitglieder der Tempelgemeinde mit bestimmten Rechten und Privilegien ausgestattet worden seien, vor allem mit einer eigenen Rechtsprechung, die durch Esra etabliert worden sei. Dadurch sei aus der Tempelgemeinde eine Bürger-Tempel-Gemeinde geworden. Mitte des 5. Jh. sei Jehud dann eine eigene Provinz geworden und Nehemia nur *peḥa* der Bürger-Tempel-Gemeinde innerhalb der Provinz. Nehemias Maßnahmen – Mauerbau und Synoikismos in Jerusalem, soziökonomische Reformen, Ehegesetze – hätten sich auch nur auf die Bürger-Tempel-Gemeinde bezogen. Einerseits sei dadurch deren Abgrenzung verstärkt worden, andererseits hätten sich durch die Besiedelung neuer Gebiete in der Schefela, im südlichen Jehud und im Negev Gebiet und Mitgliederzahl verdreifacht.[35] Gegen Ende des 5./Anfang des 4. Jh. hätten sich dann die Hohepriester an die Spitze der Gemeinde gesetzt, ohne daß sich jedoch eine Theokratie oder Hierokratie hätte ausbilden können. Denn die Sozial- und Rechtsverhältnisse der »Vaterhäuser«, die Priester- und Laienfamilien umfaßt hät-

---

[34] Vgl. jetzt Weinbergs neue Zusammenfassung seiner These(n), teils in Antwort auf kritische Vorbehalte, im Sammelband seiner ins Englische übersetzten einschlägigen Aufsätze: J. Weinberg, The Citizen-Temple Community, 1992, 127-138.

[35] Weinberg, Citizen-Temple Community (s. Anm. 34), 132. Mit 150.000 Mitgliedern habe man 50-60% der Gesamtbevölkerung Jehuds ausgemacht.

ten, seien in Kraft geblieben und entsprechend die lokale Selbstverwaltung der Siedlungseinheiten[36] innerhalb der Bürger-Tempel-Gemeinde.

Das Modell der Bürger-Tempel-Gemeinde erfreut sich trotz Kritik nach wie vor großer Beliebtheit, vorwiegend in der englischsprachigen Forschung, aber nicht nur. Einer der einflußreichsten Befürworter ist sicherlich J. Blenkinsopp, der zwar Weinbergs Zahlenangaben und den Umfang des Siedlungsareals – Carter folgend (s. Anm. 5) – reduziert, dennoch aber von der Existenz einer privilegierten und auf Exklusivität bedachten Tempel-Rückkehrergemeinde innerhalb Jehuds ausgeht, der es im Lauf der Zeit gelungen sei, ihre religiösen, mit dem Tempelbetrieb verknüpften Privilegien zu bewahren und zur dominanten Elite der jüdisch-judäischen Bevölkerung zu werden.[37] Für K. Koch sind Begriff und Modell der Bürger-Tempel-Gemeinde historisch weit zutreffender als die zu engen theokratischen Gemeindekonzepte zum Frühjudentum. Mittels persischer Reichsautorisation habe die schon vorher vorhandene Jerusalemer Kultgemeinschaft, die bis Mitte des 5. Jh. jedoch überwiegend aus Ansässigen und nicht etwa nur aus Rückkehrern bestanden habe,[38] eine Verfassung erlangt, »die sich, wenngleich unter mannigfaltigen Umformungen, bis zum ersten Aufstand gegen Rom und zur Zerstörung des Zweiten Tempels behauptet hat. Das Gesetz, dem Esra Anerkennung verschaffte, wollte ... eine Bürger-Tempel-Gemeinde unter der Voraussetzung einer durch die Antithetik von Heilig und Unrein gespaltenen Welt konstituieren, die nach außen hin vor den persischen Autoritäten legitimiert und nach innen hin gegenüber Tendenzen zur Auflösung des heiligen Volkszusammenhangs mit Sanktionen ausgestattet war«.[39] Aus einer Kultgemeinschaft, so Klaus Koch, sei durch Esras göttlich und persisch legitimiertes Wirken eine verfaßte »Volks- und Religionsgemeinschaft« geworden.[40]

Versteht man den Begriff der Bürger-Tempel-Gemeinde aber als »verfaßte Volks- und Religionsgemeinschaft« der Provinz Jehud, dann bleibt von Weinbergs Modellbildung kaum mehr übrig als der Begriff. In gewisser Weise ist dies konsequent, denn an diversen Einzelheiten

---

[36] Weinberg, Citizen-Temple Community (s. Anm. 34), 24. 134f.

[37] J. Blenkinsopp, Temple and Society in Achaemenid Judah, in: Ph.R. Davies (Hg.), Second Temple Studies 1: Persian Period, JSOT.S 117, 1991, 22-53.

[38] Koch, Weltordnung (s. Anm. 9), 289-293.

[39] Koch, Weltordnung (s. Anm. 9), 315.

[40] Koch, Weltordnung (s. Anm. 9), 316.

von Weinbergs historischer Rekonstruktion wird mit Recht stark Kritik geübt.[41] So weist Blenkinsopp beispielsweise Weinbergs These von der Neuartigkeit der Institution der »Bürger-Tempel-Gemeinde« im Achämenidenreich und die nochmalige (angebliche) Sonderstellung der judäischen »Bürger-Tempel-Gemeinde« zurück.[42] Blenkinsopp hat zwar recht, wenn er darauf hinweist, daß die von Weinberg angeführten Parallelbeispiele von »Tempelstaaten«, »Priesterstaaten« oder »Tempelwirtschaften« im kleinasiatischen und mesoptamischen Raum (Ma-Enyo-Kulte im Komana/Kappadokien, Komana/Pontos, mit persischen Gottheiten assoziierter Anaitis-Kult in Zela/Pontos, Zeuskulte in Venasa/Kappadokia und Mylasa/Karia; Tempelwirtschaften in Uruk [*Usur-amassu*/Ischtar-Kult], Nippur und Sippar) offenbar schon in vorpersischer Zeit existiert haben (wobei die Hauptquelle Strabo die Verhältnisse in der römischen Kaiserzeit schildert!). Allerdings fehlt es bei Weinberg und Blenkinsopp zum einen an einer klaren Definition dessen, was ein »Tempelstaat«, ein »Priesterstaat« und, davon kategorial unterschieden, eine »Bürger-Tempel-Gemeinde« sein soll. Zum andern differiert – dies müssen Weinberg und auch Blenkinsopp einräumen – die angebliche »Bürger-Tempel-Gemeinde« in Jehud so stark von den übrigen Beispielen (insbesondere in der Abwesenheit von Tempelland, ausgeprägter Tempelwirtschaft und Tempelsklaven), daß man das judäische Gebilde als singulären Sonderfall kategorisieren muß.

---

41 H. Kreissig, Die sozialökonomische Situation in Juda zur Achämenidenzeit, SGKAO 7, 1984; P.R. Bedford, On Models and Texts, in: Ph.R. Davies (Hg.) (s. Anm. 37), 154-162; R.A. Horsley, Empire, Temple and Community – but no Bourgeoisie! A Response to Blenkinsopp and Petersen, in: Ph.R. Davies (Hg.) (s. Anm. 37), 163-174; K.G. Hoglund, Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemia, SBL.DS 125, 1992, 246; Karrer, Ringen (s. Anm. 25), 44-49; Schaper, Numismatik (s. Anm. 3), 151f. 165; Carter, Province (Anm. 5), *pass.* zu Größe und Bevölkerungsanzahl. Vgl. den Forschungsüberblick bei Ska (s. Anm. 9), 174-177, und jetzt die neueste Studie von P.R. Bedform, Temple Restoration in Early Achaemenid Judah, JSJ.SS 65, 2001, in der stark sowohl gegen das Modell der Tempelgemeinde als auch gegen eine persische Kultförderung (und gegen P. Freis These von der Reichsautorisation der Tora, s. P. Frei, Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich, in: P. Frei und K. Koch [Hg.] [s. Anm. 9], 7-133; vgl. zu Freis These jetzt auch den von J.W. Watts hg. Sammelband »Persia and Tora« [s. Anm. 9]), argumentiert wird.

42 Blenkinsopp, Temple (s. Anm. 37), 26-43.

Paradoxerweise halten jedoch auch Kritiker wie Blenkinsopp oder Ska[43] am Modell der judäischen »Bürger-Tempel-Gemeinde« fest, die sich aus einer ursprünglichen, reinen »Tempelgemeinde« heraus entwickelt und somit eine Form von Staatlichkeit angenommen haben soll. Mit dem Begriff wird aber eine Form der Integration zweier Systeme – Bürgergemeinde, Tempelgemeinde – suggeriert, die es historisch, jedenfalls bei den angeführten Beispielen aus Kleinasien, Syrien und Mesopotamien, nicht gegeben hat. Zudem wird einfach vorausgesetzt, daß es von Anfang an, unabhängig von den politischen Verhältnissen in der persischen Provinz Jehud, so etwas wie eine Tempelgemeinde des Jerusalemer Tempels gegeben haben soll, die einen autonomen Status innerhalb der Provinz gehabt haben soll. Aus den Quellen wird dies nicht ersichtlich. Alles, was dort steht, ist, daß der Opferkult am Jerusalemer Tempel wiederaufgenommen wurde und daß der Perserkönig eine Rückkehr aus Babylon grundsätzlich erlaubte (bzw. gewähren konnte).[44]

Warum wird der Begriff der »Bürger-Tempel-Gemeinde« trotzdem gerne, auch von Kritikern Weinbergs und Blenkinsopps, benutzt? Er stellt vermutlich für diejenigen Forscher, die in Jehud keine »Theokratie« oder »Hierokratie« sehen können, eine Alternative dar. Offenbar scheint er das, was diese gemäß den biblischen Quellen erkennen, nämlich eine Art Fusion von »Volk« und religiöser »Gemeinde«, besser zur Geltung zu bringen. Soll man aber einen Begriff weiter benützen, der relativ beliebig gefüllt werden kann bzw. falsche Assoziationen erweckt?

Ich möchte im folgenden eine dritte, etwas verschwundene Tradition aufnehmen und diskutieren, nämlich die Frage, inwieweit man das perserzeitliche Jehud als eine Erscheinungsform antiker stadtstaatlicher Organisation bezeichnen kann. Zunächst muß jedoch geklärt werden, was unter »Stadtstaat« bzw. stadtstaatlichen Organisationsstrukturen im Rahmen der antiken Mittelmeerkultur zu verstehen ist.

---

[43] Ska (s. Anm. 9), 175-177. – Vgl. Albertz, Religionsgeschichte (s. Anm. 9), 2, 476, der gegenüber Blenkinsopps – auf einer Kritik von Weinerg beruhendem – reformuliertem Modell der Bürger-Tempel-Gemeinde kritische Vorbehalte hat, und dem Weinbergs Modell der Bürger-Tempel-Gemeinde »zutreffender« scheint, »da es dem Laienelement einen wichtigen Platz einräumt«.

[44] Dazu jetzt deutlich Bedford, Temple Restoration (s. Anm. 41).

2. »*Stadtstaat*« *bzw. Merkmale stadtstaatlicher Organisation im Altertum*

A. Winterling hat kürzlich darauf hingewiesen, daß bei Max Weber der Vergleich zwischen antiker und mittelalterlicher bzw. okzidentaler und orientalischer Stadt die »unbedachte Verwendung eines *doppelten Stadtbegriffs* für die antiken Städte zur Folge« gehabt hat.[45] Dabei handelt es sich zum einen um einen siedlungsgeographischen Stadtbegriff, zum andern um einen rechtlich-politischen Stadtbegriff. Den siedlungsgeographischen Stadtbegriff definierte Weber wie folgt: »Allen Definitionen [*scil.* der Stadt] gemeinsam ist nur: daß sie jedenfalls eine (mindestens relativ) geschlossene Siedelung, eine ›Ortschaft‹ ist, nicht eine oder mehrere einzeln liegende Behausungen« (Weber, Stadt 59 [StA 1; WuG[5] 727]). Die antike Stadt war aber, wie Winterling betont (und darauf hinweist, daß Max Weber dies natürlich bekannt war), »eine Einheit von ›Zentralort‹ und zugehörigem ländlichem Territorium«.[46] Insofern stieß die »Stadtgrenze« an andere »Stadtgrenzen« und war nicht etwa aus einem Umland ausgegrenzt (wie die mittelalterliche Stadt). Stadt im urbanen Sinn auf dem Gebiet des antiken Stadtstaats war vor allem der Zentralort, dem eine hohe symbolische Funktion zukam und der auch das öffentliche Zentrum des Stadtstaats war.

Aus diesem Grund verwendete Max Weber einen (zweiten) rechtlichen-politischen Stadtbegriff, der die okzidentale Stadt generell (d.h. antike wie mittelalterliche Stadt) erfassen sollte. Dieser eigne die Qualität »eines *anstaltsmäßig vergesellschafteten*, mit besonderen und charakteristischen Organen ausgestatteten Verbandes von ›Bürgern‹, welche in dieser ihrer Qualität einem nur ihnen zugänglichen *gemeinsamen Recht* unterstehen, also ständische ›Rechtsgenossen‹ sind«.[47] Weber verwendet für diesen Stadttypus auch den – im Grunde für die antike Stadt weit zutreffenderen – Begriff der »anstaltsmäßigen Gebietskörperschaft«, die sich im Rahmen bestimmter Institutionen (Ämter, Organe) und auf der Basis eines Bürgerrechts selbst verwaltet hät-

---

45 A. Winterling, Die römische Republik im Werk Max Webers. Rekonstruktion – Kritik – Aktualität, HZ 273 (2001), 595-635, 618.

46 Winterling, Republik (s. Anm. 45), 616.

47 Stadt 107 (StA 19f.; WuG[5] 743).

te.[48] Insofern ist für Weber dieser Stadttypus autokephal und autonom, wobei das Merkmal primär den inneren Verhältnissen gilt und nicht notwendig staatliche Souveränität beinhaltet. Weber schließt deshalb die Städte innerhalb des römischen Reichs oder der hellenistischen Reiche in die Erscheinungsformen der antiken Stadt mit ein. Diese werden dann oft als »Gemeinden ohne Gebietshoheit« bezeichnet, im Gegensatz zu den »politischen Gemeinschaften« oder »politischen Verbänden«, die nicht Teil eines übergeordneten Herrschaftsverbands oder Großreichs sind und, wenn man so will, Souveränität nach innen und außen ausüben können.[49]

Die grundsätzliche Unterscheidung zwischen politischer Freiheit bzw. Abhängigkeit ist zwar sicher richtig und wichtig, insbesondere für die konkreten historischen und politischen Verhältnisse eines antiken Gemeinwesens. Da der Begriff der Souveränität aber eigentlich am neuzeitlich-modernen Nationalstaat hängt, wäre es für antike Verhältnisse angemessener, den Souveränitätszustand so zu definieren, daß ein antiker Stadtstaat, soweit er nicht Teil eines übergeordneten Reichs war, seine inneren Verhältnisse und Außenbeziehungen ohne Rücksicht auf eine ihm objektiv – d.h. im Rechtssinn – übergeordnete politische Herrschaftsmacht gestalten konnte. Denn auch ohne unter der Herrschaft einer anderen Herrschaftsmacht zu stehen, gab es in der Regel nur begrenzte Handlungsspielräume innerhalb des Netzes antiker Stadtstaaten. Die Beziehungen zwischen den griechischen *poleis*, zwischen Rom und den italischen Städten (vor ihrer Eroberung durch Rom) sowie zwischen griechischen *poleis* und Rom waren beispielsweise durch Verträge und Abhängigkeitsbeziehungen vielfältig strukturiert.[50] Bei einer Nichtbeachtung – setzt man ein theoretisch voll souveränes Handeln voraus – hatte man, insbesondere als der politisch schwächere Teil, erhebliche negative Konsequenzen zu gewärtigen.

Die »außenpolitische« Freiheit der antiken Gemeinwesen bestand demnach gewöhnlicherweise nur in einem gewissen Spielraum inner-

---

[48] Stadt 217 (StA 65; WuG^5 782). Vgl. zum Begriff der »Gebietskörperschaft« Winterling, Republik (s. Anm. 45), 617 m. Anm. 92.

[49] Winterling, Republik (s. Anm. 45), 617 m. Anm. 92.

[50] Vgl. M.H. Hansen, Conclusion: The Impact of City-State Cultures on World History, in: M.H. Hansen (Hg.), A Comparative Study of Thirty City-State Cultures. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre, Historisk-filosofiske Skrifter 21, 2000, 597-623, 599.

halb bestehender Beziehungsstrukturen, deren Durchbrechung nicht ohne Folgen blieb. Insofern hat M.H. Hansen konsequenterweise den Stadtbegriff für die Arbeiten der Forschungsgemeinschaft des *Copenhagen Polis Centre* nicht mehr an das Bestehen politischer Unabhängigkeit gebunden, sondern unterscheidet zwischen abhängigen Stadtstaaten (mit Autonomie im eingeschränkten Sinn einer Selbstverwaltung) und unabhängigen Stadtstaaten (mit voller Autonomie auf der Basis von politischer Unabhängigkeit). Hansen empfiehlt aber überhaupt, Autonomie als Merkmal des Stadtstaats aufzugeben und durch »self-government«, Selbstverwaltung, zu ersetzen.[51]

3. Stadtstaatliche Organisationsstrukturen im perserzeitlichen Jerusalem und Jehud

3.1. Max Weber und die sozio-politische Organisation des perserzeitlichen Jerusalem und Jehud

Max Weber hat zwar 1917 das vielzitierte Diktum von der nachexilischen Judenschaft, dem »Pariavolk« als »rein religiösem Gemeindeverband« geprägt.[52] Dennoch gibt es in zeitlich früher verfaßten Werken, insbesondere in *Die Agrarverhältnisse des Altertums* (^{3}1909, postum 1924 ediert in GASW),[53] *Die Stadt* (entstanden zwischen 1911 und 1914, publiziert postum 1921)[54] bzw. *Wirtschaft und Gesellschaft*

[51] Hansen, Conclusion (s. Anm. 50), 598f. 602f. 606f.

[52] GARS III, 374; ähnlich 376: »eine rituell abgesonderte konfessionelle Gemeinde«.

[53] Der Text wurde in drei sukzessiven Auflagen des HDstW I, 1-3 (1897, 1898, 1909) entwickelt; in der 3. Auflage umfaßt der Text die Seiten 52-188. Es folgte 1924 postum die Separatveröffentlichung in GASW 1-288.

[54] Zur Entstehungszeit des Textes: W. Nippel, Editorischer Bericht, *MWG* I/22-5, 1999, 45-58, bes. 51. *Die Stadt* muß als unvollendet gelten, ebd. 45 Anm. 1. – Die vergleichende Studie wurde nach Webers Tod (1920) erstmalig veröffentlicht in: Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik 47 (1921), 621-772. So, wie der Text publiziert wurde, entspricht er einem Bearbeitungszustand aus dem Jahr 1913/14, s. Nippel, Editorischer Bericht 51. – 1956 integrierte J. Winckelmann *Die Stadt* erstmals in Max Webers Werk *Wirtschaft und Gesellschaft* (damals in der 4. Auflage erschienen), und zwar als Kap. IX Abschnitt 8: »Die nichtlegitime Herrschaft (Typologie der Städte)«, S. 513-601. In der 5. Auflage 1972 erscheint der Text dann als Kap. IX Abschnitt 7, S. 727-814. – Die jetzt maßgebliche Ausgabe von *Die Stadt* im Rahmen der neuen Max-Weber Gesamtausgabe wurde durch W. Nippel 1999 besorgt (= MWG I/22-5).

(entstanden 1907-1913, publiziert postum 1921/22)[55] anderslautende bzw. differenziertere Qualifikationen.

In den *Agrarverhältnissen*, den frühesten Äußerungen Webers zu Altisrael und zum antiken Judentum, sieht Weber in dem durch Esra und Nehemia 'wiederhergestellten' Israel die »Neukonstituierung eines theokratischen Stadtstaates auf der Basis eines Synoikismos«.[56] »Theokratisch« ist der Stadtstaat, weil in ihm die Priestergeschlechter dominieren.[57] Die Form einer »Theokratie« entspringt dabei nicht nur priesterlichen Interessen, sondern wird auch von der persischen Herrschaft aus politischen Gründen besonders begünstigt.[58] Auf dieser Entwicklungsstufe habe der jüdische Staat, der politisch nur zu dem Zweck konstitutiert worden sei, um »den *sakralen* Mittelpunkt zu erhalten«,[59] stagniert.

Weil die Rekonstitution aus dem Exil heraus erfolgt sei, sei in Jehud das in der Exilsgemeinschaft »zu allbeherrschender Bedeutung gelangte Reinheitsritual« als gültige Form des Jahwekults oktroyiert worden. Die Beachtung des Reinheitsrituals (Beschneidung, Sabbat, Reinheitsgebote), das überhaupt zum neuen »Distinktiv der Volksgemeinschaft« geworden sei, habe deshalb auch die Zugehörigkeit zur jüdischen »Polis« in Jerusalem und Juda konstituiert. Diese Zugehörigkeitsbedingung sei mit neuen Abgrenzungen (und Chancen auf Zu-

---

55 Weber war 1907 von P. Siebeck gebeten worden, das *Schönberg'sche Handbuch der Politischen Ökonomie* fortzuführen und die Herausgeberschaft eines neuen wirtschaftswissenschaftlichen Werks – *Grundriß der Sozialökonomie* – zu übernehmen. Webers eigener Autorenbeitrag geriet ihm in den folgenden Jahren zu Teilen eines Grundlagenwerks, die seine Frau 1921/22 postum zu *Wirtschaft und Gesellschaft* zusammenstellte und veröffentlichte. In der 2. durchges. Aufl. 1925 fügte Marianne Weber noch den Anhang *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik* hinzu. 1956 erfolgte dann eine Neuausgabe mit Ergänzungen durch Johannes Winckelmann; u.a. integrierte Winckelmann auch *Die Stadt* (s. vorherige Anm.). Der Text wurde in der 5. Auflage 1972 noch einmal revidiert und teilweise umgestellt.

56 GASW 93. Vgl. ebd 157f. – S.a. Stadt 93 (StA 14; WuG[5] 739).

57 Hier berührt sich Weber eng mit Josephus′ Qualifikation des jüdischen *politeuma* nach dem Exil Ant 11, 110f. Dazu noch unten in *6. Anhang*.

58 GASW 156: »Wie in manchen anderen Gebieten, so suchte sich politisch die persische Herrschaft auch in *Jerusalem* auf die Theokratie zu stützen«. Vgl. Agrarverhältnisse 125. GARS III 364f., bes. 364: »Mit Beginn der Perserherrschaft gewannen die Priester die unbedingte Führung. Dies hing mit der ganz konsequent befolgten Politik der Perserkönige zusammen, welche überall die Hierokratie in den Sattel setzten, um sie als Domestikationsmittel der abhängigen Völker zu benutzen«.

59 GASW 157.

gehörigkeit) einhergegangen: »Einerseits wurde das früher geübte connubium mit den ›Landbewohnern‹, d.h. allen nicht durch Annahme des Gesetzes in die religiös fundamentierte Polis Eingetretenen, gleichviel ob israelitischer Herkunft, beseitigt; andererseits begann das Judentum damals seine gegen die Abstammung indifferente *Propaganda* unter den Metöken und in fremden Ländern«.[60]

Aus Webers Sicht wurde in Jehud demzufolge zum einen aus den im vorexilisch bzw. babylonischen Israel-Juda lebenden Bevölkerungsgruppen unterschiedlicher Provenienz (auch, aber nicht nur Israeliten) eine neue Gruppe konstituiert, deren erstes und unabdingbares Zugehörigkeitsmerkmal die Akzeptanz der neuen religiösen Praxis war (»Reinheitsritual«). Zum andern ergab sich aus diesem primären Zugehörigkeitsmerkmal, das nicht auf Verwandtschaft beruhen mußte, die Chance, dem neuen Verband – wenigstens auf der religionspraktischen Ebene – anzugehören. Für Weber beginnt hier also eine jüdische Mission bzw. das Proselytentum.

Die neue sozio-politische Ordnung Jehuds stützt aus Webers Sicht den Bestand der neuen religiösen Ordnung und Praxis. Die Priesterschaft, unterteilt in »Stadtpriestergeschlechter« und »Leviten«, habe eine besondere Privilegierung erlangt, wie sie im »Priesterkodex« vorgesehen gewesen sei: »Das Priestertum war vor dem Exil ursprünglich ein außerhalb der Geschlechterverbände stehender Beruf, der bald erblich wurde und von bestimmten Abgaben lebte. Jetzt wurde es mit Zehntrechten ausgestattet und zugleich gentil und als besondere Phyle (›Stamm‹ Levi, daher auch die Zusammenlegung zweier anderer Phylen als Josephs-Phyle in der Tradition) organisiert«.[61]

Gleichzeitig oder nachfolgend – Weber läßt dies offen – sei aber auch »die ganze Volksgemeinschaft neugestaltet« worden, und zwar »auf gentiler Basis – etwa in der Art wie Athen *nach* Drakon und *vor* Solon, und wie das frührömische Staatswesen«.[62] Die politisch-ökonomische Neuordnung habe prinzipiell zwischen »Geschlechtern« und »Zünften« unterschieden. Die »künstlich zu politischen Zwecken neu geschaffene(n)« Geschlechterverbände seien »Verbände der ökonomisch wehrfähigen *Grundbesitzer*« gewesen, denen teilweise neu

---

[60] GASW 157f. – Vgl. zur ›Oktroyierung‹ des im Exil entstandenen Reinheitsrituals GARS III, 352f.

[61] GASW 157.

[62] GASW 157.

Land zugewiesen worden sei. Daneben hätten Verbände der Handwerker (»Zünfte«) mit gleicher politischer Funktion existiert. Grundbesitzlose hätten nicht zur »Gemeinde« gehört, ebensowenig wie die »Metöken« – bei Weber die Adaption des hebr. *gerim*.[63]

In den *Agrarverhältnissen* zeichnet Weber also ein anderes Bild vom nachexilischen Jehud: ein Stadtstaat, und nicht bloß ein religiöser Gemeindeverband, eine politische Organisation, allerdings mit sakraler Funktion und deshalb auch von einer priesterlichen Aristokratie dominiert.

In der vergleichenden Studie *Die Stadt* nimmt Weber die Vorstellung vom Synoikismos, durch den die Polis Jerusalem – und damit das judäische Gemeinwesen – begründet worden sei, wieder auf und vergleicht ihn mit den Synoikismoi, Apoikie- und Koloniegründungen der Griechen und Römer:

»Auf Sippenverbänden ruht auch der hebräische Synoikismos: die Rekonstitution der Polis Jerusalem durch Esra und Nehemia läßt die Überlieferung sippschaftsweise, und zwar durch Zusammensiedelung von Delegationen jeder politisch vollberechtigten landsässigen Sippe erfolgen. Nur die sippenlose und politisch rechtlose Plebs wird nach Ortsangehörigkeit gegliedert. Auch in der antiken Polis war zwar der Einzelne Bürger, aber ursprünglich immerhin nur als Glied seiner Sippe. Jeder hellenische und römische Synoikismos und jede kolonisatorische Eroberung verlief in der Frühantike mindestens der Fiktion nach ähnlich wie die Neukonstituierung von Jerusalem ... Denn ein *legitimer* Verband mußte auf der rituellen Grundlage der überlieferten, rituell gerichteten Verbandsformen: Sippe, Wehrverband (Phratrie), politischer Stammesverband (Phyle) beruhen oder dies doch fingieren«.[64]

Fast beiläufig streift Weber in der *Stadt* den von ihm erkannten fundamentalen Unterschied in der gesellschaftlichen Organisation, wie sie zum einen im vorexilischen Stadtstaat Juda, zum andern in der antiken Polis Jerusalem bestanden hätte: »In Israel wurde Juda ein Stadtstaat: aber die Sekenim (Ältesten), die in der Frühzeit als Häupter der patrizischen Sippen in den Städten die Verwaltung leiteten, traten unter der Königsherrschaft zurück; die Gibborim (Ritter) wurden königliche Gefolgsleute und Soldaten, und gerade in den großen Städten regierten,

---

[63] GASW 157. Zu den *gerim* als den Metöken vgl. Stadt 120f. (StA 25; WuG[5] 748).

[64] Stadt 116f. (StA 23f.; WuG[5] 746f.).

im Gegensatz zum Lande, die königlichen Sarim (Beamten). Erst nach dem Exil taucht die ›Gemeinde‹ (kahal) oder ›Genossenschaft‹ (cheber) auf konfessioneller Grundlage als Institution auf, aber unter der Herrschaft der Priestergeschlechter«.[65]

Weber fragt an dieser Stelle grundsätzlich nach den Organisationsformen der Stadtverwaltung in Alt-Israel und nach deren Zusammenhang mit der gesellschaftlichen und politischen Organisation. Demzufolge ist die israelitische Gesellschaft vor der Monarchie in verwandtschaftlichen Verbänden organisiert, und die »Häupter der patrizischen Sippen« übernehmen administrative Funktionen in den Siedlungszentren der jeweiligen Verwandtschaftsverbände. Hier ist die »Stadt« ein administratives Zentrum über ein ihr qua Verwandtschaft (und Verwandtschaftsrecht) zugehöriges Umland. Mit der Monarchie ändern sich aus Webers Sicht die Lagerung der Macht und die soziale Organisationsstruktur: Die Sippenverbände verlieren an Einfluß, militärische Funktionsträger werden zur königlich privilegierten Schicht, städtische Verwaltung wird rationalisiert durch das königliche Beamtentum. Es entsteht ein Gegensatz zwischen Stadt und Land, zwischen Stadt(sässigkeit) bzw. Nähe zum Königshof und Dorf bzw. Ferne oder Abhängigkeit vom Hof und seinen Funktionsträgern.

Wenn Weber dann für die nachexilische Zeit lakonisch feststellt, daß erst damals die »›Gemeinde‹ (kahal) oder ›Genossenschaft‹ (cheber) auf konfessioneller Grundlage als Institution« auftaucht, »aber unter der Herrschaft der Priestergeschlechter«, dann kann dies, im Kontext der vorangegangenen Ausführungen, eigentlich nur heißen, daß Weber für Jehud eine Vergemeinschaftung im Sinne seiner Schlüsselkategorie der »Verbrüderung« konstatiert. »Verbrüderungen« vollziehen sich Weber zufolge aber eigentlich nur bei den Stadtgemeinden des Okzidents und sind konstitutiv für die Sonderentwicklung der europäischen Stadt. Denn nur aufgrund der Verbrüderungsmöglichkeit – weil Tabuschranken oder sonstige religiöse Hemmnisse fehlen – habe sich hier eine »auf allgemeiner sakraler und bürgerlicher Rechtsgleichheit, Konnubium, Tischgemeinschaft, Solidarität nach außen, ruhenden Stadtbürgervergesellschaftung« bilden können.[66] In der *Stadt* bringt Weber den wesentlichen Unterschied zwischen asia-

---

[65] Stadt 93 (StA 14; WuG^{5} 739). Vgl. zu den »Ältesten« der vormonarchischen Zeit und den königlichen Beamten auch Stadt 87 (StA 12; WuG^{5} 737).

[66] Stadt 109 (StA 20; WuG^{5} 744).

tisch-orientalischer und antiker bzw. mittelalterlicher Stadt wie folgt auf den Begriff (vgl. zu dieser zentralen Stelle schon oben m. Anm. 47):

»Zu diesen Unterschieden tritt nun aber als entscheidend hinzu die Qualität der antiken sowohl wie der typischen mittelalterlichen Stadt als eines anstaltsmäßig vergesellschafteten, mit besonderen und charakteristischen Organen ausgestatteten Verbandes von ›Bürgern‹, welche in dieser ihrer Qualität einem nur ihnen zugänglichen gemeinsamen Recht unterstehen, also ständische ›Rechtsgenossen‹ sind. Diese Eigenschaft als einer ständisch gesonderten ›Polis‹ oder ›Commune‹ war, soviel bekannt, in allen anderen Rechtsgebieten, außer den mittelländischen und okzidentalen, nur in den Anfängen vorhanden. Am ehesten wohl noch in Mesoptamien, Phönizien und in Palästina in der Zeit der Kämpfe der israelitischen Eidgenossen mit dem kanaanäischen Stadtadel und vielleicht noch in manchen Seestädten anderer Gebiete und Zeiten«.[67]

Wohl um seine argumentativen Leitlinien mit nicht zu viel Ausnahmen zu belasten, beläßt es Weber in der oben zitierten Passage Stadt 93 bei einer kurzen Feststellung zum Bestehen einer Gemeinde oder Genossenschaft in Jehud, ohne näher darauf einzugehen. Etwas weiter unten im Text der *Stadt* wiederholt Weber die Aussage von der nachexilischen Gemeinde der Juden, in einem Zusammenhang, der die Verbrüderungsschranken (bzw. Hemmnisse der Integration Sippen- oder Kastenfremder) kurz streift. Auch hier wird Jehud merkwürdig abgesetzt: »Die konfessionelle Gemeinde der Juden aber nach dem Exil war rein theokratisch regiert«.[68] Also eine Gemeinde, die sich verbrüdert, zwischen deren Zugehörigen keine Verbrüderungsschranken bestehen, aber »unpolitisch«, weil sie sich nicht selbst regiert, sondern unter der Herrschaft von Priestern steht?

Wie kann man die Aussagen zum judäischen *qahal* oder *cheber* mit Weber'schen Kategorien, insbesondere der »Verbrüderung« verstehen? W. Nippel erläutert diese Weber'sche Schlüsselkategorie wie folgt: »Mit Verbrüderungen sind willkürlich konstituierte Verbände im Gegensatz zu natürlichen oder als natürlich gedachten Abstammungsgemeinschaften gemeint. Zwischen ihren Mitgliedern bestehen keine

---

67 Stadt 107f. (StA 19f.; WuG[5] 743).

68 Stadt 121 (StA 25; WuG[5] 748).

Hemmnisse für alle Formen sozialen Verkehrs, einschließlich der Markttransaktionen; neben connubium und commercium ist es vor allem Kommensalität, das Bestehen von Tischgemeinschaft, die symbolischer Ausweis von Verbrüderung ist. Der Begriff der Verbrüderung erweitert die Rechtskategorie der freien Einung und gewillkürten Genossenschaft um die kultische Qualität eines solchen Zusammenschlusses«.[69]

Während Nippel in Verbrüderungen vor allem »den Zusammenschluß rechtlich wie religiös prinzipiell gleichberechtigter und nach außen solidarischer Individuen« sieht,[70] hat St. Breuer ergänzend darauf hingewiesen, daß unter diese Kategorie durchaus auch »die Stiftung ungleicher Beziehungen fällt ... Der durch Verbrüderung gestiftete Verband kann sowohl ein Herrschaftsverband sein als auch ein Verband, in dem Herrschaftsbeziehungen minimiert sind«.[71]

Im Weber'schen »Orient« – kein wirklicher historisch-geographisch bestimmter Raum, sondern eine theoretische Kategorie, unter die disparate politische Entitäten außerhalb/östlich Europas aufgrund bestimmter Merkmale subsumiert wurden – war aufgrund von Tabuschranken eine derartige gesamtgesellschaftliche Verbrüderung (zur Stadtgemeinde) nicht möglich.[72] Nicht nur »Altisrael« und die phönizische Stadt,[73] sondern auch Jehud fallen aber de facto aus dieser

---

69 W. Nippel, Verbrüderungen, Vereinigungen, christliche Gemeinde, in: H. Kaelble und J. Schriewer (Hg.), Gesellschaften im Vergleich. Forschungen aus Sozial- und Geschichtswissenschaft, 1998, 3-11, 4; ders., Webers »Stadt«. Entstehung – Struktur der Argumentation – Rezeption, in: H. Bruhns und W. Nippel (Hg.), Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich, KSGW 140, 2000, 11-38, 26f.

70 M. Nippel, Max Weber zwischen Althistorie und Universalgeschichte. Synoikismos und Verbrüderung, in: Ch. Meier (Hg.), Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter, HZ.B 17, 1994, 35-57, 39.

71 St. Breuer, Nichtlegitime Herrschaft, in: H. Bruhns und W. Nippel (Hg.) (s. Anm. 69), 63-76, 72.

72 Weber hat hier vor allem die Stadt in Indien, Japan und China vor Augen, vgl. Nippel, Webers »Stadt« (s. Anm. 69), 25f.

73 Die phönizischen Städte bilden bei Weber explizit eine Ausnahme von der »orientalischen Regel«, vgl. Stadt 93f. 107f. (StA 14f. 20; WuG[5] 738f. 743). Zur phönizischen Polis s. jetzt L.-M. Günther, Die Phönizier und die Entstehung der griechischen ›Polis‹, in: E. Acquaro (Hg.), Alle soglie della classicità. Il mediterraneo tra tradizione e innovazione [FS S. Moscati], II: Archeologia e arte, 1996, 789-799. Den derzeitigen Stand der Forschung summiert Günther folgendermaßen: »aufgrund von Quellenzeugnissen des 5. und 4. Jahrhunderts, die entsprechend reprojizierend ausgewertet werden können, [läßt sich] behaupten ... daß die Staatswesen der Karthager wie auch der Phönizier in der Levante Personalverbände waren und daß deren Angehörige

grundsätzlichen Weber'schen Scheidung zwischen okzidentaler und orientalischer gesellschaftlicher bzw. stadtgemeindlicher Organisation heraus. Weber hält zwar als Tatsache fest, daß es in Jehud erstmals zu einer durchgängigen, institutionalisierten Vergemeinschaftung in der israelitisch-jüdischen Geschichte gekommen ist. Er hält sich aber nicht weiter mit dem auf, was er »konfessionelle Grundlage« der jehudäischen Gemeinde nennt und was diese für den Gemeindestatus bedeutet. In der Studie *Antikes Judentum* radikalisiert er dann den Gedanken der »konfessionellen Grundlage« zur »rein religiösen« Natur und entzieht damit der »Gemeinde« in Jehud bekanntermaßen jegliche politische Dimension. Ob er dies schon in den zitierten Passagen aus der *Stadt* im Sinn hatte, muß offenbleiben – vielleicht in der Passage Stadt 121 noch deutlicher als in Stadt 93. An dieser Stelle (Stadt 93) parallelisiert er offenbar nur zwischen der kultischen Qualität des Zusammenschlusses – ganz im Sinne der Verbrüderungskategorie – und den Geltungsgründen des Herrschaftstypus.

In Jehud besteht damit aus Webers Sicht in Stadt 93 ein besonders enger Zusammenhang zwischen kultischer Verbrüderung und Herrschaftsform der Priesterherrschaft, angedeutet durch das »aber« im Satz. Die Besonderheit Jehuds, wie Weber sie in der *Stadt* im Unterschied zur Darstellung im *Antiken Judentum* erkennt, läge dann darin, daß die kultische Dimension der Verbrüderung, zu der ja auch die Rechtskategorie der freien Einung und gewillkürten Genossenschaft gehört (Webers Synoikismos-Vorstellung), in Jehud dadurch stark aufgewertet ist, daß sich auf sie ein besonderer Geltungsgrund für politische Herrschaft stützen läßt. Die Kultspezialisten, die Priester, üben auch die politische Herrschaft aus, was – so darf man Weber hier ergänzen – einen großen Unterschied zu den griechisch-römischen und den späteren okzidentalen Stadtgemeinden darstellt.

Im Kontext der Weber'schen Kultursoziologie wird man deshalb auch das Diktum vom »rein religiösen Gemeindeverband«, das im Gesamtkonzept der *Religionssoziologie* und aus der Tendenz der Darstellung im *Antiken Judentum* heraus letztlich abwertend gemeint ist (s.o. Anm. 8), modifizieren müssen. Die dem Verband vorausgehende Verbrüderung war im antiken Vergleich sogar relativ weitgehend, ja

---

durch ein exklusives Bürgerrecht definiert waren« (791). Damit werden die phönizischen Gemeinwesen unter den Typus Stadtstaat subsumiert.

im Bereich der Speisegemeinschaft radikalisiert, indem man die Grenzen nach außen gegenüber Nicht-Juden zog.[74] Ob dies jedoch schon in der Perserzeit begann bzw. ganz durchgeführt war, muß angesichts Neh 5,17 bezweifelt werden.[75] Sakrale Exklusivität, wie sie in manchen Bereichen – um rituell rein zu bleiben – für die jüdischen Priester bestanden hat, hat mit der innerjüdischen Verbrüderung zur Speisegemeinschaft nichts zu tun.[76] In der Antike behielten Adelsgruppen nicht nur oft, wie Weber auch weiß, ihre sakrale Exklusivität gegenüber nicht-adeligen Gruppen,[77] sondern es gab ausgesprochen tabubehaftete Priesterämter, die »Verbrüderung« nicht in jeder Hinsicht zuließen (wenngleich diese Priester immer Bürger bzw. ständische Rechtsgenossen blieben). Als Beispiele seien hier nur für Rom die Vestalinnen oder der *flamen Dialis* angeführt.

Was die Juden angeht, so bezeichnet Weber mit dem Merkmal des »rein religiösen Verbands« offenbar die Grundlage der »Verbrüderung« und für Jehud damit die Grundlage des politischen Verbands, d.h. daß nur diejenigen auch dem judäischen Gemeinwesen angehörten, die sich auch zur jüdischen Kult- und Opfergemeinschaft bekannten. Die Kategorie der Verbrüderung ist somit eng mit der Kategorie der Zugehörigkeit zur Polisgemeinschaft verbunden. In der Althistorie ist die Frage nach Zugehörigkeitsstrukturen mit eine Schlüsselfrage bei der Erkenntnis der antiken Polis, des antiken Bürgerverbands, ja der

---

[74] Das ist der Gehalt des im Grunde völlig schiefen Vergleichs mit den Verhältnissen bei den Indern: »Soweit, daß auch die private Speisegemeinschaft ganz ausgeschlossen ist, gehen allerdings nur tabuistisch gebundene Völker wie die Inder (und in weitbegrenztem Umfang) die Juden. Bei den Indern wirkt schon jeder Blick eines Kastenfremden in die Küche verunreinigend.« (Stadt 110 [StA 21; WuG[5] 744]).

[75] Nehemia berichtet: »Dazu waren von den Juden, nämlich den Ratsherren, hundertfünfzig an meinem Tisch und auch die, die zu uns kamen aus den Völkern, die um uns her wohnten«. Nehemia hält also Speisegemeinschaft mit Juden und Nicht-Juden bzw.: Juden aus Jehud essen an seinem Tisch gemeinsam mit Nicht-Juden. In den *Agrarverhältnissen* sieht Weber diese Passage als eine Parallele zu den Speisegemeinschaften in den »hellenischen Städten«: »Wie in den hellenischen Städten, wurde anfangs auch hier die gemeinsame Tafel der Geschlechterhäupter beim Statthalter als Symbol der *staatlichen* Einheit eingeführt« (GASW 157). Daß Juden hier auch mit Nicht-Juden speisen, hat Weber nicht berücksichtigt, insbesondere nicht bei der Argumentation in WuG.

[76] Vgl. die neueste Diskussion zur soziologischen und sachlich-räumlichen Erstreckung von Reinheitskonzepten und -vorschriften bei J.C. Poirier, Purity beyond the Temple in the Second Temple Era, SBL 122 (2003), 247-265.

[77] Stadt 111 (StA 21; WuG[5] 745).

Entstehung des Politischen, des »Bürgerstaats« überhaupt.[78] Insofern sollen im folgenden Abschnitt, der die Art der politischen Organisationsstrukturen in Jehud untersucht, unter anderem auch die spezifischen Zugehörigkeitsstrukturen des frühen jüdischen Gemeinwesens untersucht werden.

3.2. Stadtstaatliche Organisationsstrukturen im perserzeitlichen Jerusalem/Jehud

Liest man die Bücher Esra und Nehemia allein schon oberflächlich, durchziehen drei dominante Themen die Darstellung:

1. der Status Jerusalems als Sitz des Zentralkults und als befestigtes urbanes Zentrum;
2. die Formulierung und Durchsetzung verbindlicher Rechtssätze sowie der Vorgang der »Verbrüderung«;
3. die Frage der Zugehörigkeit zu bestimmten Kollektiven.

Dies sind historische Gegenstände, die das perserzeitliche Jehud mit der archaischen griechischen *polis* und auch mit dem frührepublikanischen Rom teilt. Der Zusammenhang zwischen Zugehörigkeit und Polisgemeinschaft wurde bereits betont. Die Entstehung der Polis als Zentrum des öffentlichen Lebens der bürgerlichen Gemeinschaft und die Durchsetzung von Recht bzw. Bürgerrecht sind ebenfalls zentrale Vorgänge bei der antiken Polisbildung in archaischer Zeit. Die Frage ist deshalb berechtigt, inwiefern wir es bei der Neukonstituierung Judas mit dem Prozeß einer stadtstaatlichen Organisation und eines Bürgerverbands zu tun haben.

---

[78] Vgl. dazu schon A. Heuss, Die archaische Zeit Griechenlands als geschichtliche Epoche, AuA 2 (1946), 26-62, 32. Die grundlegende Studie zur Thematik stammt von Ch. Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, 1980. Vgl. zur neueren Forschung die Beiträge in Ch. Meier (Hg.), Die okzidentale Stadt (s. Anm. 70), insbes. mit den Beiträgen von Meier selbst (Einleitung, 7-33) und W. Nippel (s. Anm. 70).

3.2.1. Der Status Jerusalems als Sitz des Zentralkults und als befestigtes urbanes Zentrum

Was Jerusalem als Sitz des Zentralkults und befestigtes urbanes Zentrum Jehuds angeht, gibt es wohl keine größeren Zweifel an den in Esra und Nehemia geschilderten Vorgängen und ihrer grundsätzlichen Chronologie. Bei allen Schwierigkeiten, mit persischer Genehmigung in Jerusalem den Zentralkult der Provinz Jehud zu etablieren,[79] ist dieser Vorgang zeitlich doch relativ weit getrennt von der Etablierung Jerusalems als urbanem Zentrum, als Sitz der privilegierten Priesterschaft und eines stadtsässigen Grundbesitzeradels. Hier waren die Schwierigkeiten des Neuanfangs nach der Aufhebung der babylonischen Gefangenschaft doch enorm.

E. Stern sieht einen großen Unterschied zwischen der assyrischen und neobabylonischen Eroberungspolitik in der südlichen Levante.[80] Während die Assyrer zerstörte Städte wieder aufgebaut, mit Neusiedlern bevölkert und so eine Grundlage für eine funktionierende Infrastruktur, für Wirtschaft und Handel gelegt hätten, hätten sich die Babylonier in ihren Eroberungszügen zwischen 604-586 v.Chr. völlig konträr verhalten. Sie hätten keine Siedlungen wiederaufgebaut oder neue gegründet. Die Zerstörung der Küstenstädte (604-601 v.Chr.) habe die bestehenden Handelsbeziehungen zusammenbrechen lassen. Insgesamt sei die wirtschaftliche Lage für die ehemaligen assyrischen Provinzen der südlichen Levante und für die unter den Assyrern noch unabhängigen politischen Entitäten (die philistäischen Stadtkönigtümer Gaza, Aschkelon, Ekron; die Königreiche in Juda, Ammon, Moab und Edom) auf Armutsniveau reduziert worden. Bis auf das nördliche Juda (»Benjamin«) und Ammon seien in ganz Palästina/Transjordanien Siedlungsgröße und -dichte aufgrund von Zerstörung und Bevölkerungsverlust stark zurückgegangen. Die philistäischen Städte hätten aufgehört zu existieren und seien erst unter den Persern, vorwiegend durch phönizische Siedler, wiederaufgebaut worden. Die Region zwischen Jerusalem und Lachisch sei zerstört und entvölkert worden. Erst

---

[79] Vgl. dazu jetzt P.R. Bedford, Temple Restoration (s. Anm. 41), der stark gegen eine besondere persische Protektion des Jerusalemer Kults und gegen eine (von Weinberg oder anderen angenommene) privilegierte, gesonderte Kultgemeinde argumentiert.

[80] Zum folgenden Absatz s. E. Stern, The Babylonian Gap, BArR 26,6 (2000), 45-51. 76; ders., Archaeology (s. Anm. 6), 321-326; ders., The Babylonian Gap Revisited. Yes There Was, BArR 28,3, (2002), 39. 55.

unter persischer Herrschaft hätten sich die Edomiter zu Beginn des 4. Jh. in dieser Region festgesetzt.

Was die Lage im nördlichen Juda angeht, hat J. Zorn nun für Tell en-Nasbeh (Mizpa) und Umgebung ein Siedlungskontinuum zwischen dem 6. und dem späten 5. Jh. (neues Stratum II) festgestellt.[81] Dies trifft sich zum einen mit Sterns These, daß das nördliche Juda von der Zerstörungspolitik der Babylonier weitgehend verschont geblieben worden sei.[82] Zum andern hat Mizpa, wie es biblische Zeugnisse jedenfalls für den Beginn der babylonischen Zeit klar sagen (2Kg 25, 22-25; Jer 40,5-41,3), als »Hauptstadt« des babylonischen Verwaltungsbezirks Juda funktioniert und seine Bedeutung neben dem frühperserzeitlichen Jerusalem für längere Zeit (bis ca. 480 v.Chr.) bewahrt. Die 42 *M(W)ṢH* Siegelabdrücke auf Krügen und Gefäßen, die aus Tell en-Nasbeh und Umgebung stammen (davon 30 aus der Stadt selbst, der Rest aus einem Gebiet im Umkreis ca. 28 x 18 km), gehören wohl auch in das babylonisch-frühperserzeitliche Stratum II und dokumentieren Naturalabgaben aus Mozah südwestlich von Mizpa. Die 24 *YHWD*-Stempelabdrücke, die in Tell en-Nasbeh (Mizpa) Stratum II gefunden wurden, zeigen dann die Integration des kleinen babylonischen Verwaltungsbezirks in die persische Provinz Jehud an.[83]

Reorganisiert wird Jehud zunächst vom dörflichen Umland aus und die vielen kleinen Dorfgenossenschaften bleiben das prägende Siedlungselement Jehuds, wie auch des hellenistisch-römischen Ioudaia. Von Anfang an ist der judäische Siedlungsverband jedoch auch auf einen Zentralort ausgerichtet und genau diese Siedlungsstruktur – *chora* mit einer Vielzahl von kleinen Dörfern *und* Zentralort – teilt Jehud

---

[81] J. Zorn, Mizpah: Newly Discovered Stratum Reveals Judah's Other Capital, BArR 23, 5 (1997). 28-38. 66.

[82] Vgl. auch J. Blenkinsopp, The Judean Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction, CBQ 60 (1998), 25-43; E.A. Knauf, Wie kann ich singen im fremden Land: Die ›babylonische Gefangenschaft‹ Israels, BiKi 55 (2000), 132-139, 132. 134; Ph. Guillaume, Jerusalem 586BC: Katastrophal?, BN 110 (2002), 31-32, 32. – Zu Judah unter neo-babylonischer Herrschaft ist jetzt ein von O. Lipschits und J. Blenkinsopp herausgegebener Sammelband erschienen, der mir noch nicht erreichbar war: Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period, 2003.

[83] Zorn, Mizpah (s. Anm. 81), 37. Stern, Archaeology (s. Anm. 6), 322. 335-338.

mit jeder griechischen *polis* wie auch mit Rom in seiner Frühzeit oder den übrigen italischen Siedlungsverbänden.[84]

Jerusalem ist seit Beginn der Perserzeit kultisches *und* politisches Zentrum, politisch allein schon deshalb, weil sich dort der Sitz des persischen Statthalters und seines Personals befand. Der Aufbau der Stadt als Sitz eines durch Abgaben privilegierten Priestertums und einer Adelsschicht von Grundrentnern, als Versammlungsort des *qahal* und eines Adelsrats sowie die urbane Austattung der Stadt dürften allerdings ein mühsam und schleppend verlaufender Prozeß gewesen sein.[85] Hier ist in der langen Statthalterschaft unter Nehemia sicherlich ein qualitativer Sprung erfolgt, der aber nicht zu verwechseln ist mit einer jetzt erst erreichten Autonomie Jehuds als eigenständige Provinz. Die in den Quellen durchscheinende Emanzipation von samarischem, ammonitischem und arabischem Einfluß kann durchaus auf einer neuen Stärke Jehuds beruhen, die das Produkt einer internen politischen Reorganisation war, hat aber nichts mit provinzialrechtlichen Vorgängen zu tun.

3.2.2. Die Formulierung und Durchsetzung verbindlicher Rechtssätze sowie der Vorgang der »Verbrüderung«

Fast die gesamte Darstellung im Buch Esra ist von der Annahme und Durchsetzung der Tora beherrscht. Auch im Nehemiabuch gibt es di-

---

[84] Zur dörflich geprägten Siedlungsstruktur in Jehud jetzt Hoglund (s. Anm. 5). Vgl. zu Jerusalem als »Metropolis« und Hauptstadt Jehuds mit Einbettung in die griechische Stadtentwicklung im 5. Jh. v.Chr. und deren Reflexion in Deutero-Jesaja K. Baltzer, »Die Stadt als Frau: Personifikation versus Stadtgöttin« – am Beispiel der Figur »Zion/Jerusalem« bei Deutero-Jesaja (Jes 40-55), in: I. Fischer, K. Schmid u. H.G.M. Williamson (Hg.), Prophetie in Israel, Altes Testament und Moderne 12, 2003, 137-147.

[85] Es ist interessant zu sehen, wie Josephus in Ant 11 die Reorganisation des jüdischen Gemeinwesens von Anfang an als Aufbau von Stadt *und* Tempel begreift und die Realisierung eines *polis*-Konzepts bzw. die Etablierung eines jüdisch-judäischen *politeuma* voraussetzt. Beide Vorgänge sind aus Josephus' Sicht unter Nehemia abgeschlossen. Das jüdisch-judäische *politeuma* ist eine Mischung von Aristokratie und Oligarchie. Man kann dies als *interpretatio graeca* nur aus dem Konzept der *antiquitates* begreifen, die sich an ein griechisches bzw. griechischsprachiges Publikum richten und Jerusalem/Jehud im Rahmen einer Polisorganisation vermitteln wollen. Doch vielleicht ist diese Selbstauffassung schon älter und geht auf die hellenistische Zeit zurück, in der sich die Juden ihren neuen Herren vorstellen und sich mit deren Standards begreifen wollten. Vgl. zu Josephus′ »Polisgeschichte« Jehuds hier unter 6. Anhang.

verse Stellen, die Nehemias Handlungen, insbesondere auf rechtlichem Gebiet, als toragemäßes Handeln apostrophieren.[86] Die öffentlich vollzogenen Eid- und Verbrüderungsakte auf der Basis der Tora entsprechen in Gestaltung und Absicht ganz der Weber´schen These der Verbrüderung als notwendiger Voraussetzung bei der Bildung politischer Gemeinwesen bzw. Stadtstaaten.

Mit »Sich-Verbrüdern« meint Weber dabei, daß »man etwas qualitativ anderes ›wird‹ als bisher«, daß »die Beteiligten ... eine andere ›Seele‹ in sich einziehen lassen«.[87] Es werde ein »Status-Kontrakt« geschlossen, mit dem »eine Veränderung der rechtlichen Gesamtqualität, der universellen Stellung und des sozialen Habitus von Personen einhergeht«.[88] Verbrüdern sich Mitglieder eines Gemeinwesens zu Bürgern gleichen Rechts, gehe damit auch immer ein »Verbandskult der Bürger als solche« einher.[89]

Die öffentlichen Eidverbrüderungen, mit denen Israel in Esra 9f. und Nehemia 9f. die Tora von allen angenommen wird und für jeden gleichermaßen zu gelten hat, sind zunächst einmal Beispiele, jedenfalls auf der narrativen Ebene, für diese Weber´sche Kategorie, einschließlich des Verbandskult der Eidgenossen, der ja in der sog. »Verpflichtungsurkunde« Neh 10 auch festgelegt wird. In Esr 10, 1. 9 und Neh 8, 9-12. 9, 1 ist auch eindrücklich dargestellt, wie die Eidgenossen eine »andere Seele« in sich einziehen lassen, hier insbesondere – und das ist ein ganz eigentümlicher Zug in der israelitisch-jüdischen Mentalitätsgeschichte – aufgrund Erinnerns und Erkennens.[90]

Auch die Weber'schen Beziehungsstrukturen, die Eidgenossen so wesentlich miteinander verbinden, sind bei den jüdischen »Verschworenen«, so wie es die Texte erzählen, vorhanden: *conubium, commercium,* Kommensalität. Ja, die Beziehungsstrukturen werden sogar verschärft bzw. auf Exklusivität abgestellt. *Conubium* wird im Sinne einer

---

86 Vgl. dazu jetzt die neuen Studien von Karrer, Ringen (s. Anm. 25) (zu Nehemia dort 204-205, zu Esra 263-283) und Reinmuth, Bericht (s. Anm. 11), 333-349.

87 WuG^5 401.

88 WuG^5 401.

89 WuG^5 744.

90 Vgl. zu dieser speziellen Bedeutung des Sich-Erinnerns Y.H. Yerushalmi, Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, 2. Auflage, 1996 [1. Auflage, 1988; engl. Orig. 1982] und J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 2. Auflage, 1997, 212-228.

Verbandsendogamie als Gesetz gefordert (das Thema der sog. »Mischehen«). Das *commercium* soll sich wohl vor allem zwischen den Genossen abspielen (man denke an die Maßnahmen zur Sabbat- und Feiertagsheiligung in Neh 10,32. 13,15-21). Kommensalität wird in den gemeinsamen Fasten- und Speiseaktionen zur Feier der Verbrüderung ohnehin bekräftigt (Neh 8,10-12. 9,1).[91] So durchgängig diese Verbrüderung zu einer egalitär und reziprok strukturierten jüdischen Rechts- und Kultgenossenschaft auf literarischer Ebene auch aussehen mag, so erheben sich doch einige Zweifel an ihrem Realitätsgehalt.

Was die Einführung und Durchsetzung einer/der Tora in Jehud oder sogar unter allen Juden der 5. Satrapie durch Esra angeht, erheben sich aus althistorischer Sicht größere Bedenken. Die Arbeiten K.-J. Hölkeskamps zur Gesetzgebung in der griechischen Archaik[92] haben zum einen deutlich gemacht, daß das Wirken der »Schiedsrichter«, der »Wieder-ins-Lot-Bringer« oder Gesetzgeber, die oft von außen in eine Polis zur Behebung gravierender Mißstände oder Streitigkeiten gerufen wurden, in aller Regel in sog. Anlaßgesetzen bestand. Codices wurden als solche nie erlassen. Gesetzgeber bekräftigten höchstens mit ihrer Autorität bestimmte vorhandene Einzelgesetze, die in Kraft bleiben sollten oder erweiterten sie. In der Tradition wurden dann nachfolgende Einzelgesetze berühmten, erfolgreichen Gesetzgebern zugeschrieben oder man berief sich auf deren Wirken, um Gesetze zu erweitern.

Auch das Wirken und Nachwirken Esras müßte eher unter solchen Kriterien analysiert werden. Schon Ed. Meyer war aufgrund der Vergleiche zwischen den Bestimmungen im Nehemia-Buch einerseits und Exod 30,11ff. Lev 16. Lev 25,8ff. Num 9,12ff. 36 zu dem Schluß gekommen, daß »im J. 445 jedenfalls nicht unser Pentateuch eingeführt ist, sondern auf alle Fälle noch nachher nicht unbeträchtliche Nachträge zu dem damals eingeführten Gesetz hinzugekommen sind. War das

---

91 Vermutlich waren all diese Elemente, die Weber nie genau behandelt hat, mit ein Grund dafür, daß er die Juden als »rein religiösen« Verband oder Konfessionsgemeinschaft angesehen hat, weil er die Tora nicht auch als ziviles Gesetzeswerk, sondern nur als Glaubensgrundlage angesehen hat und Judentum und Christentum damit auf gleiche religiöse Grundlagen gestellt hat.

92 K.-J. Hölkeskamp, Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland, 1999. Vgl. noch zum Thema: ders., Arbitrators, Lawgivers and the ›Codification of Law‹ in Archaic Greece. Problems and Perspectives, METIS 7 (1992), 49-81; ders., (In-)Schrift und Monument: Zum Begriff des Gesetzes im archaischen und klassischen Griechenland, ZPE 132 (2000), 73-96.

Gesetz aber seit 445 noch nicht unantastbar, so zwingt nichts zu der Annahme, dass es damals überhaupt schon eine unserer Tora ähnliche Gestalt gehabt habe und eine Vereinigung aller Gesetze gewesen sei«.[93] Es ist hier weder möglich noch beabsichtigt, die Forschungsgeschichte zur »Kanonisierung des Pentateuch« nachzuzeichnen (oder dazu etwa Stellung zu beziehen).[94] Wichtig erscheint hier nur, daß man die Dynamik und Dialektik eines »Kanonisierungsprozesses« stärker in die historischen Überlegungen zu Jehud miteinbeziehen sollte. Einzelgesetze können mit Bezug auf eine konstruierte geschichtlich-sakrale Tradition legitimiert worden sein, ohne daß sie Eingang in die uns vorliegende Tora gefunden haben.[95] Titus Reinmuth hat jetzt darauf hingewiesen, daß die »Texte der Nehemia-Denkschrift wie auch die darauf antwortenden Verpflichtungen der nachexilischen Gemeinschaft in Neh 10,31f.38a*.40b ... hinsichtlich des Zinsverbots, der Sklavenfreilassung, der Zehntenabgabe, der Sabbatheiligung und der Sorge um den Tempel Traditionen der Tora auf[nehmen], um sie den Erfordernissen ihrer Zeit entsprechend neu zur Sprache zu bringen. Hier wird weniger ein rezeptiver, als vielmehr ein *kreativer* Umgang mit der Überlieferung sichtbar. ›Traditionsgeschichte‹ bedeutet in diesem Zusammenhang die bewußte Ausformulierung und Inkraftsetzung dessen, was für die nachexilische Gemeinschaft gelten soll. Dabei werden vor allem die Interessen der kleinbürgerlichen Bevölkerung sowie priesterlicher und levitischer Kreise gestärkt«.[96]

---

93 Ed. Meyer, Entstehung (s. Anm. 16), 240.

94 Vgl. dazu z.B. den Überblick bei Albertz (s. Anm. 9), 2, 495-535.

95 Vgl. z.B. die den Bestimmungen des Pentateuch zuwiderlaufende Rechtspraxis (zu Erbgang und Leviratsehe), die die Eingabe einer Witwe an einen Beamten aus der 2. Hälfte des 6. Jh. v.Chr. reflektiert, in: P. Bordreuil, F. Israel und D. Pardée, Deux ostraka paléo-hébreux de la collection Sh. Moussaieff, Sem. 46 (1996 [1997]), 49-76; dies., King's Command and Widow's Plea. Two New Hebrew Ostraka of the Biblical Period, Near Eastern Archaeology 61 (1998), 2-13. Aus Qumran kennen wir Bezüge auf Tora-Vorschriften, die uns aus dem Pentateuch unbekannt sind (vgl. J. Maier, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, I-III, 1995-1996, I XIII-XV, III 13-15), und H. Cotton hat bei ihren Analysen der Rechtsdokumente aus den Höhlen am Toten Meer ebenfalls nicht-halachische Rechtssätze, die zwischen Juden angewendet wurden, erkannt: H.M. Cotton, The Impact of the Documentary Papyri from the Judean Desert on the Study of Jewish History from 70 to 135 CE, in: A. Oppenheimer (Hg), Jüdische Geschichte in hellenistischer Zeit, Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer, Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 44, 1999, 221-236.

96 Reinmuth, Bericht (s. Anm. 11), 348f. – Vgl. zur Schuldenbefreiung in Deutero-Jesaja und Nehemia K. Baltzer, Liberation from Debt Slavery After the Exile in Se-

Nehemias Maßnahmen zur Schuldenbefreiung und zur Aufhebung der Schuldknechtschaft sind im übrigen Einzelgesetze, die in diversen griechischen archaischen *poleis* ihre Parallele finden. Immer geht es hier um die Stabilisierung einer kräftigen mittleren Bauernschicht, weil diese als Voraussetzung einer guten Ordnung – *eunomie* – oder einer gerechten Ordnung – *isonomie* – gesehen wird. Dies hat in der archaischen Polis nichts damit zu tun, daß dem Adel grundsätzlich der Führungsanspruch bestritten worden wäre, sondern verdankt sich den bei jeder Polis bereits in dieser Zeit schon begrenzten Zugehörigkeitsstrukturen zur Bürgerschaft. Wären zu viele *politai* in Armut und Besitzlosigkeit abgesunken und damit aus der Bürgerschaft herausgefallen, hätte dies schnell das Ende der Polisgemeinschaft bzw. ihre Vereinnahmung durch benachbarte *poleis* bedeutet. Eine ähnliche Vorstellung bzw. politische Einsicht muß auch hinter der diesbezüglichen Gesetzgebung Nehemias gesteckt haben.[97]

Die Mischehengesetze Esras und Nehemias werfen erhebliche Probleme auf. Sie haben m.W. in der Antike nur im Bürgerrechtsgesetz des Perikles eine gewisse Parallele. Perikles hatte 451 v.Chr. ein Gesetz beschließen lassen, daß künftig nur athenischer Bürger sei, wer von Vater- *und* Mutterseite von Athenern abstamme (vorher hatte dies nur der Status des Vaters bestimmt). Wer schon Bürger war und diese neue Abstammungsqualifikation nicht erfüllte, durfte es allerdings bleiben (Aristoteles, Ath. pol. 26,4. Plut. Perikles 37,3). Esra und Nehemia radikalisieren eine solche Heiratsregel, indem sie bereits bestehende Ehen mit fremden Frauen auflösen und diesen Frauen und ihren Kindern die Zugehörigkeit zum judäischen Ethnos nun absprechen. Die Heiratsregel in Neh 13,25 bezieht sich dann sogar auf ein Eheverbot mit »Fremden« überhaupt, d.h. Männer und Frauen.

Die Mischehenfrage wird in der Forschung vorzugsweise unter der Frage der Identitätssicherung behandelt. Dagegen hat ein wichtiger Aspekt nicht so viel Beachtung erfahren, auf den hier eingegangen werden soll. Das Phänomen »Mischehe« ist in vormodernen Staaten im Grunde immer nur auf die Elite einer Gesellschaft beschränkt und wird auch nur auf dieser sozio-politischen Ebene zu einem Problem.

---

cond Isaiah and Nehemia, in: P.D. Hanson u.a. (Hg.), Ancient Israelite Religion [FS F.M. Cross], 1987, 477-484.

[97] Vgl. Baltzer, Liberation (s. Anm. 96), 481f.

In Rom gab es eine rechtsgültige Ehe nur zwischen Angehörigen des römischen Bürgerrechts, wobei Rom, im Gegensatz zu Griechenland, mit der Vergabe des Bürgerrechts sehr viel großzügiger war und die Ehe mit einem Nicht-Römer/einer Nicht-Römerin durch Bürgerrechtsverleihung ermöglicht werden konnte.[98] Mir ist jedoch für die römische Republik kein Fall einer solchen Eheschließung bekannt. Verbindungen mit Nicht-Römerinnen blieben auf der Ebene des Konkubinats, und die Kinder aus der Verbindung waren keine Römer/Römerinnen. Für die nicht-adeligen griechischen oder römischen Bürger, also überwiegend die Bauern, verhinderten allein schon mangelnde Mobilität und auf heimischen Grund und Boden bezogene Erbansprüche polisübergreifende bzw. »internationale« Eheschließungen. Die *ethne* und *gentes* bleiben quasi naturwüchsig unter sich.

Diese Verhältnisse gelten auch für die hier infragestehende Region. Die onomastischen Analysen, die Eph Jal (s. Anm. 4) kürzlich für Palästina durchgeführt hat, zeigen, daß dort alle Provinzregionen stabile, ethnisch einheitliche Bevölkerungsverhältnisse in der Perserzeit aufwiesen. Weder für Edom, die arabischen Stämme im Negev, die phönizischen Küstenstädte oder Samaria sind dabei so strikt endogame Heiratsregeln wie für Jehud bekannt. Ein Endogamiegesetz kann also das Zustandekommen solcher geschlossener *ethne* nicht bewirkt haben.

Worauf zielten dann antike Verbands-Endogamiegesetze? Das attische Bürgerrechtsgesetz richtete sich in erster Linie gegen eine gängige Heiratspraxis des attischen Adels. Die Verschwägerung mit Adelsfamilien anderer *poleis* und Besitztümer, die durch Eheschließungen auf der *chora* anderer *poleis* erworben werden, »internationalisierten« die Polispolitik. Perikles wollte hier innerhalb der jungen attischen Demokratie offenbar mehr Geschlossenheit und Konzentration im politischen Handeln auf Athen erreichen. Durch die Unterbindung polisübergreifender Verwandtschafts- und Loyalitätsbeziehungen sollten offenbar politische Interessenkonflikte im Adel eingeschränkt werden. In Rom galt bereits in der frühen Republik eine strikte Verbandsendogamie zwischen Angehörigen des römischen Bürgerrechts. Ob diese Regel nur Teil der Binnenabgrenzung der Patrizier gegen Nicht-

---

[98] Vgl. zum römischen Eherecht J.F. Gardner, Frauen im antiken Rom. Familie, Alltag, Recht, 1995, 36-70.

Patrizier war oder auch in den Kontext der römischen Außenabgrenzung im Zuge der etruskischen Emanzipation einzuordnen ist, sowie eine Rolle in der steten militärischen Konfrontation mit den Nachbarstämmen spielt, muß hier offenbleiben.

Auch die Fälle von Mischehen in Esra und Nehemia betreffen offenbar vor allem die Oberschicht. Esra und Nehemia sind hier wohl mit Einzelgesetzen gegen diese Praxis vorgegangen, vermutlich aus ähnlichen Motiven wie Perikles. Die judäische Elite sollte ihre Interessen und ihren Besitz auf Juda konzentrieren. Was die Praxis von Mischehen angeht, zeigen das Esra- bzw. Nehemia-Buch, daß die Maßnahmen nicht viel Erfolg hatten. Wenn es jenseits von Einzelmaßnahmen überhaupt zu einem allgemeinen gesetzlichen Verbot von Mischehen gekommen ist, wurde es nicht beachtet. In der hellenistischen Zeit gibt es in Ioudaia elitäre Mischehen genauso wie in der frührömischen Zeit. Bei der Heirat mit einer Nicht-Jüdin gab es aus jüdischer Sicht keine Probleme; das Judentum wurde vom Vater auf die Kinder übertragen, und der Rechtsstand der Familie folgte dem des Mannes und Vaters.[99] Bei der Heirat zwischen einer Jüdin und einem nicht-jüdischen Mann mußte dieser zum Judentum übertreten, wenn das Paar (und seine Kinder) dem Judentum angehören sollte(n)/wollte(n). Nur zur politischen Polemik wurde offenbar das in der Tora ja greifbare Mischehenverbot benutzt – gegen Hasmonäer und Herodier.[100]

Was auf dem Gebiet der Rechtsordnung im judäischen Gemeinwesen deutlich wird, ist jedoch, daß sich die *jehudim* mit dem Mittel eines exklusiven Rechts für alle Angehörigen eines als Abstammungsgemeinschaft definierten Gebietsverbandes als ethnische, rechtliche und kultische Gemeinschaft konstituierten. Nur am Rande sei hier bemerkt, daß diese spezielle Verfaßtheit des perserzeitlichen *jehud* die Basis für die späteren Zwangsjudaisierungen der Hasmonäer in den eroberten Territorien abgab. Wichtig ist festzuhalten, daß es in der weit gefaßten Abstammungs-, Rechts- und Kultgemeinschaft der *jehudim* nicht auch

---

99 Sh. Cohen, Origins of the Matrilinear Principle in Rabbinic Law, Association for Jewish Studies Review 10 (1985), 19-53; M. Smith, The Gentiles in Judaism 125 BCE-CE 66, CHJ III (2001), 192-249, 246f.

100 Gegen Alexander Iannaios Jos. Ant 13, 372f. (Bell 1, 88 unterdrückt den Vorwurf). Gegen Herodes, seine Mutter und Schwester: Jos. Ant 14, 78. 403. 489. 491; 15, 220; Bell 1, 313. 521. Gegen Agrippa I. Sot 7, 8.

zu einer Verbreiterung der Rechte zur Teilhabe am Politischen kam. Hier blieb es bei einem kleinen elitären Kreis, der die Angelegenheiten des Gemeinwesens beriet, entschied und durchsetzte. Dies leitet über zu den sozio-politischen Zugehörigkeitsstrukturen, die innerhalb Jehuds galten bzw. neu etabliert wurden.

3.2.3. Zugehörigkeitsstrukturen

Folgt man den Quellen, so gibt es zum einen Großkollektive, denen man als Exilsrückkehrer bzw. als in Jehud/Juda Ansässiger angehören kann: Israel (ישראל), die Gola (גולה), das »Volk« (עם), die Judäer (יהודים), die Versammlung (קהל).[101] Die verschiedenen Termini dürften den schwierigen Prozeß reflektieren, in Jehud oberhalb der gesellschaftlichen Binnengliederung übergreifende Zugehörigkeiten und Kollektive zu konstituieren, denen auch rechtliche Institutionen entsprachen. Wann das jüdische *ethnos*, wie es in den hellenistischen Quellen erscheint, als politischer Gebietsverband konstituiert ist, ist unsicher. Noch die Elephantine-Papyri kennen keinen entsprechenden Terminus, sondern adressieren unterhalb der Statthalterebene nur an Repräsentanten: an den Hohenpriester als Repräsentanten der »Priester in Jerusalem« und an einen Vorsteher der »Vornehmen Jehuds« (*ḥore jehudah*).[102] Insofern ist es nicht angebracht, von einer Hierokratie in Jehud zu sprechen (ganz zu schweigen von einem Tempelstaat), sondern von der politischen (und sozialen) Dominanz zweier Eliten, die sich aus unterschiedlichen Statusgruppen rekrutieren (dazu gleich noch). Jehud ist ein aristokratisch geführtes und (selbst-)verwaltetes Gemeinwesen, in dem die priesterliche Elite zwar ein besonderes Gewicht hat, nicht aber dominiert. Erst zu Beginn des Hellenismus, d.h. unter ptolemäischer Oberherrschaft, haben der Hohepriester und ein exklusiver Kreis priesterlicher Familien offenbar eine politisch domi-

---

[101] Zu den Belegen Karrer, Ringen (s. Anm. 25), 73-84.

[102] Porten u.a. (Hg.) (s. Anm. 33), B 20, 17f. Das weitaus öfter zitierte Dokument B 19 ist nur ein Entwurf des Schreibens an »Bagavahya, Statthalter von Juda«. Die überarbeitete Fassung liegt mit B 20 vor, und hier ist der Ausdruck »Vornehmen der Jehudim« (B 19, 19) korrigiert zu »Vornehme Jehudas«. So bezeichnen auch Neh 6,17.13, 17 diese politische Entität.

nante Stellung erreicht, so daß man für die Zeit ab 332 v.Chr. mit mehr Recht von einer Hierokratie sprechen kann.[103]

Was die Binnengliederung Jehuds angeht, lassen sich folgende Kollektive konstatieren, die die Zugehörigkeiten für jeden Judäer festlegen. Dabei entstehen durch mehrfache Zugehörigkeiten soziale und politische Vernetzungen und damit eine spezifische Gesellschaftsstruktur:[104]

1. das Kultpersonal, das sich wiederum in Priester, Leviten, Sänger, Torhüter, Tempeldiener und Sklaven Salomos untergliedert;
2. die »Vaterhäuser« (*bet 'abot*), denen »Häupter« (*rašim*) vorstehen;
3. »Männer« eines Ortes;
4. »Häupter« (*rašim*) verschiedener Gruppen (der *bet 'abot,* aus Israel, Lehrhäupter, Häupter eines Ortes, der Provinz, der Leviten);
5. »Obere« (*sarim*), v.a. Obere eines Bezirks oder eines Ortes, Obere des Volkes, oder nur »Obere«;
6. »Älteste« (*seqenim*), oft zusammen mit den »Oberen« genannt;
7. »Richter« (*šoftim*) auf lokaler Ebene, eventuell identisch mit den Ältesten;
8. »Vornehme« (*ḥorim*), wörtlich eigentlich »Freie«, d.h. eine grundbesitzende Oberschicht; im Jedania-Archiv wird ein politisch relevantes Kollektiv der *ḥore jehudah* genannt;
9. »Beamte« (*seganim*); *ḥorim* und *seganim* werden oft zusammen genannt.

---

[103] R. Harrison, Hellenization in Syria-Palestine. The Case of Judea in the Third Century BCE, BA 57 (1994), 98-108, 100f.; Willi, Juda (s. Anm. 9), 84. – Politische Macht im Weber'schen Sinne – die Chance, im Politischen den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen – kommt dem Hohepriester wohl erst unter den Ptolemäern zu. Diese setzen in Ioudaia keinen Statthalter mehr ein, sondern übertragen dem Hohepriester dessen herrschaftliche Befugnisse samt Erzwingungsstab. Deshalb verantwortet wohl auch der Hohepriester seit dieser Zeit die Münzprägung, worauf Harrison (s. diese Anm.), 100f. hingewiesen hat.

[104] Vgl. Karrer, Ringen (s. Anm. 25), 84-93.

Es muß betont werden, daß die im Esra- und Nehemiabuch greifbare Binnengliederung uneinheitlich und widersprüchlich ist.[105] Hier schlägt eine erhebliche Quellenproblematik durch, die auf redaktionellen Eingriffen, theologischen und traditionsgeschichtlichen Zusätzen und Überformungen beruht. Hält man sich an die Dokumente aus dem Jedania-Archiv aus Elephantine, dann gibt es, wie bereits erwähnt, Ende des 5. Jh. in Jehud unterhalb der Statthalterebene nur zwei politisch relevante Gremien: die Priester mit einem Vorsteher und die *ḥorim* – Vornehme, Freie – mit einem Vorsteher. Ergänzt man Angaben aus dem Nehemia-Bericht, dessen historischen Kern man mittels der neuesten Analysen Reinmuths wenigstens teilweise besser erschließen kann, dann ergibt sich folgendes Bild:

- eine relativ differenzierte Binnengliederung auf lokaler Ebene mit lokalen Vorstehern;
- eine in Jerusalem zentrierte, dem Statthalter zugeordnete Beamtenschaft (*seganim*);
- eine in Jerusalem ansässige priesterliche Elite;
- ein in Jerusalem zusammentretender Rat, in dem die »Freien«/»Vornehmen« (*ḥorim*) zusammenkommen; sowie
- eine in Jerusalem zusammentretende Volksversammlung, der *qahal* bzw. die *qahala*.

Während die Zugehörigkeit zur Hochpriesterschaft offenbar früh genealogisch festliegt, bleibt unklar, was die Zugehörigkeit zu den *seganim*, *ḥorim* und dem *qahal* konstituiert, nach welchen Regeln man sich versammelt und Entscheidungen trifft und welche Mittel der Durchsetzung von Entscheidungen vorhanden sind. Die Volksversammlung wird offenbar vom Statthalter einberufen und kann per Zustimmung einen vorgelegten Antrag verabschieden. Ob sie einberufen werden muß bei Themen, die das judäische *ethnos* insgesamt betreffen, geht aus den Quellen nicht hervor. Jedenfalls besteht im *qahal* offenbar Rede- und Diskussionsrecht, wie man aus Esr 10,15, der Debatte über die Mischehen, folgern kann. Ob der *qahal* Anträge auch ablehnen konnte, ob Mann für Mann abgestimmt wurde oder korporativ, etwa nach Geschlechtern, bleibt ebenfalls offen. Ein reines Akklamationsor-

---

[105] Karrer, Ringen (s. Anm. 25), 84-93.

gan war die Volksversammlung jedenfalls offenbar nicht, eher ein Organ, das öffentlich Konsens herstellen oder bekräftigen sollte.

Die *ḥorim* stellen, einfach gesprochen, ein Segment aus dem Adel dar, dessen materielle Überlegenheit in dieser Zeit im wesentlichen auf Grundbesitz beruht haben muß. Die Diskussion um die Verschuldung und Schuldknechtschaft der Bauern macht klar, daß die Akkumulation von Grundbesitz in Jehud möglich war – es also keinen unveräußerlichen Besitz des *bet 'abot* gab – und daß dieser Prozeß zu sozioökonomischen Abhängigkeiten auf lokaler Ebene führte. Die lokalen Einflußgrößen dürften die mit *rašim* und *sarim* bezeichneten Männer sein, und aus ihrem Kreis werden auch die lokalen Richter stammen. Wie sich jedoch aus diesen im Bereich von Dorfgenossenschaften Mächtigen und Einflußreichen die politisch einflußreichen *ḥorim* als Ratsmitglieder rekrutierten, muß eine offene Frage bleiben.

Was Art und Bedeutung der Zugehörigkeitsstrukturen im politischen Leben Jehuds zwischen dem 6. und 4. Jh. angeht, kann man versuchen, gewisse Tendenzen auszumachen und deren Besonderheiten, auch im Vergleich mit antiken Stadtstaaten und ihrer politischen Entwicklungen, herauszuarbeiten.

Im Gegensatz zur Entwicklung der griechischen Polis und der römischen *res publica*, bei denen sich der Kreis der von Politik betroffenen Bürger mit dem Kreis der an Politik Beteiligten annäherte, in der Demokratie sogar im wesentlichen deckte, scheinen sich diese Kreise in Jehud mehr und mehr voneinander entfernt zu haben. Die politischen Entscheidungen, hier in breitem Sinn verstanden als all die Entscheidungen, die die Beziehungen und den Status der Angehörigen des judäischen Gemeinwesens regelten, dürften immer stärker in einem kleinen Kreis ausgehandelt worden zu sein, der sich aus zwei unterschiedlichen Eliten- und Statusgruppen zusammensetzte. Die eine Gruppe bildeten die Priester mit ihrem genealogischen Generierungsprinzip und einer Art religiösem Gentilcharisma. Die andere Gruppe bestand aus den *ḥorim*, den wohlhabenderen Grundbesitzern, deren Zugehörigkeit von ihrem Besitzstand abhing, wobei die Frage ist, inwieweit die Besitzverhältnisse nicht eher zur Verfestigung tendierten und der Kreis der *ḥorim*-Familien deshalb im wesentlichen gleich blieb. »Das Volk«, insbesondere die mittleren und unteren bäuerlichen Schichten, ganz zu schweigen von den Armen und Besitzlosen, spielte offenbar keine Rolle mehr beim Zustandekommen der politischen Ent-

scheidungen. Jedenfalls berichten die Quellen für die Zeit nach Esra und Nehemia nichts davon.

Für das 4. Jh. v.Chr. hat R. Albertz aus den Texten der »Armenfrömmigkeit« eine soziologische Struktur erschlossen, die dem historischen Negativbefund zur politischen Rolle des Volkes jedenfalls nicht widerspricht. Aus den Texten, die die sog. Armenfrömmigkeit thematisieren, klingt durch, daß der Unterschied zwischen »Arm« und »Reich« nicht zu überwinden war. Die Abhängigkeitsverhältnisse schrieben sich fort. Die »Reichen« oder »Frevler« lebten ein anderes Leben, weit entfernt von den Verhältnissen der Armen, die sich nur mittels einer religiös-intellektuellen Privilegierung – aufgrund ihrer Armut eine besondere Nähe zu Gott herstellen zu können –, einen gewissen Ausgleich zur übergroßen irdischen Macht der Reichen schaffen können (diesen geht es ja trotz der »Frevelei«, d.h. ihrer Toraverstöße, gut).[106] Insofern gab es in Jehud eine besonders enge Korrespondenz zwischen politischer und gesellschaftlicher Ordnung. Die »Reichen« waren auch »oben« und bestimmten über die »Armen«, die sich, wenn auch durch Abhängigkeiten mit den Reichen verknüpft, »unten« befanden.

Dies erinnert zum Teil an Verhältnisse zwischen Aristokratie und Bauernschaft, die Hesiod in den »Werken und Tagen« beschreibt (und wohl auch die Verhältnisse in der frühen römischen Republik). Im Unterschied zur Entwicklung der Polis (und zu den römischen Ständekämpfen) ist es in Jehud jedoch nicht gelungen, die bestehenden Gerechtigkeitsvorstellungen der unteren Schichten in gesellschaftliche Verhältnisse zu übersetzen. Als Gründe dafür kann man sicher diverse Faktoren benennen – R. Albertz hat hier beispielsweise die theologischen Surrogate und Kompensationsstrategien analysiert, die zur Verfestigung der Gesellschaftsstrukturen beitrugen.[107] Ich will mich im folgenden auf einen Faktor beschränken, der mir für diese Entwicklung als vorrangig erscheint: die besondere Elitenstruktur in Jehud.

Im Vergleich zum griechischen Adel, der aufgrund der Fragmentierung der griechischen Gesellschaft relativ schwach war, muß die judäische Elite aufgrund der genealogischen Abgeschlossenheit der priesterlichen Familien früh einen Zusammenhalt entwickelt haben,

---

[106] Vgl. dazu Albertz, Religionsgeschichte (s. Anm. 9), 2, 543-545.553.569-576.

[107] Albertz, Religionsgeschichte (s. Anm. 9), 2, 536-576.

und zwar jeweils einen spezifischen Zusammenhalt innerhalb der priesterlichen Elite einerseits und der grundbesitzenden Aristokratie andererseits. Dies hat sicherlich auch zur Vereinheitlichung von Gruppeninteressen geführt, zumal es durch das Vorhandensein zweier unterschiedlicher Eliten fortwährend Konkurrenz und Behauptungsdruck gegeben hat. Gegen diese Konstellation kamen die mittleren und unteren Schichten offenbar nicht an. Im Konfliktfall tendierten die beiden Elitengruppen eher dazu, sich miteinander gegen »das Volk« und dessen Ansprüche und Forderungen zu verbünden.

Konstellationen wie die unter Nehemia, in denen sich ein einzelner Aristokrat mit mittleren und unteren Schichten verbündet, um sich gegen Interessen der Priester und *ḥorim* durchzusetzen, scheinen sich nicht wiederholt zu haben. Hier spielt eine Rolle, daß Nehemia von außen gekommen war – d.h. seine Interessen nicht so eng mit der judäischen Aristokratie verflochten waren – und daß er als Statthalter Exekutivmacht besaß (wenngleich es bemerkenswert ist, daß er diskursive und kooperative Verfahren anwendete und Entscheidungen nicht einfach dekretierte und durch seinen Stab durchsetzen ließ). Bei der Reorganisation des Gemeinwesens hat Nehemia die politische Rolle des Volkes beim Zustandekommen der Entscheidungen, die er selbst ja benützt hat, nicht institutionalisiert oder – wenn die Volksversammlung irgendwie ein Teil des politischen Verfahrens blieb – nicht so aufgewertet, daß die Mitwirkung stetig und obligat wurde, daß die Volksversammlung mehr Kompetenzen erhielt (also über mehr Gegenstände entscheiden konnte), daß Ämter und Volksversammlung strukturell miteinander verbunden wurden. So scheint die Volksversammlung über eine Konsens-Funktion nicht hinausgekommen zu sein – wobei nicht klar ist, wann dieses öffentliche Konsensverfahren jeweils durchgeführt wurde (oder werden mußte). Die Ämter des Gemeinwesens scheinen in der Regel aus dem Kreis der jeweiligen Eliten im Kooptionsverfahren besetzt worden zu sein. Streit gab es offenbar vor allem um das Hohenpriesteramt, das irgendwann in der Perserzeit vom Vater auf den Sohn vererbt worden ist, dennoch aber von der Bestätigung durch die übergeordnete politische Macht abhing. Dieser Umstand spielt dann vor allem in der hellenistischen Zeit eine Rolle.

4. Zur Frage der Rezeption griechischer Polisstrukturen bei der Reorganisation Jehuds

Die Frage ist naheliegend, inwieweit stadtstaatliche Organisationsstrukturen in Jehud durch das Vorbild »griechische Polis« beeinflußt waren. Chancen der Vermittlung griechischer Kultur zu den Juden unter persischer Herrschaft mag es jedenfalls gegeben haben.

Die Griechen standen schon seit dem Beginn der archaischen Zeit mit den Küstenstädten der Levante in Handelsbeziehungen, griechische Apoikien oder Handelsniederlassungen gab es in Kilikien, Syrien und Ägypten. Im Bereich der Kleinfunde ist ein – vermutlich durch phönizische Städte vermittelter – Handelskontakt Israel-Palästinas mit der griechischen Welt auch für das 5. und 4. Jh. nachweisbar, wenn auch nur in geringem Grad für Jehud und in weit stärkerem Maße für Samaria.[108] Eph Jal weist neben der phönizischen Vermittlungsrolle

---

[108] Vgl., abgesehen von R. Wennings Beitrag in diesem Band, zur griechischen Präsenz in Vorderasien und Ägypten bis zum Beginn des 6. Jh. v.Chr. P.W. Haider, Griechen im Vorderen Orient und in Ägypten bis ca. 590 v.Chr., in: Ch. Ulf (Hg.), Wege zur Genese griechischer Identität. Die Bedeutung der früharchaischen Zeit, 1996, 59-115. Stern, Culture (s. Anm. 6), 284f. mit einer tabellarischen Übersicht zur griechischen Importware des 5. und 4. Jh. v.Chr. in Jehud (Tell en-Nasbeh/Mizpa, Bethel, Tell el-Ful, Bethany, Jericho, En-Gedi, Ramat Rahel, Beth-Zur). Gehäuft findet sich die Ware eigentlich nur in Tell en-Nasbeh und En-Gedi. Die Liste bei Stern zeigt auch, daß in den Küstenstädten und in Samaria wesentlich höhere Quantitäten anzutreffen sind als in Jehud. – Vgl. jetzt die aktuelle Darstellung zu griechischen Importen mit Einschluß neuen Materials bei Stern, Archaeology (s. Anm. 6), 216-227 (10-7. Jh.). 518-561 (6.-4. Jh.). W.-D. Niemeier, Archaic Greeks in the Orient. Textual and Archaeological Evidence, BASOR 322 (2001), 11-32. S. a. N. Kokkinos, The Herodian Dynasty. Its Origins, Role in Society and Eclipse, JSPE.S 30, 1998, 46f. m. Anm. 42. – J. Leith, Wadi Daliyeh 1. The Wadi Daliyeh Seal Impressions, DJD XXIV, 1997, 48-67 analysiert den beträchtlichen Einfluß griechischer Bildmotivik auf die Siegelabdrücke der Funde aus dem Wadi ed-Daliyeh (Samaria), wobei sie die Vermittlung durch phönizische Rezeption betont (65-67); vgl. Dies., Seals and Coins in the Persian Period Samaria, in: L.H. Schiffman u.a. (Hg.), The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery, 2000, 691-707. St.N. Gerson, Fractional Coins of Judea and Samaria in the Fourth Century BCE, Near Eastern Archaeology 64 (2001), 106-121, 116. 118f. weist auf die diversen Unterschiede zwischen Samaria und Jehud auf numismatischer Ebene hin, die eine größere ökonomische und kulturelle Aufgeschlossenheit Samarias belegen: der samarische Gewichtstandard entsprach dem attischen, die samarischen Münzen zitierten diverse typisch griechische Symbole, Fremdwährung findet sich in ansehnlichen Quantitäten in ganz Samaria (v.a. sidonische Münzen, aber auch andere phönizische Münzen und kilikische Münzen). Dagegen verwendet Jehud einen eigenen, leichteren Gewichtsstandard (s. Y. Ronen, The Weight Standard of the Judean Coinage in the Late Persian and Early Ptolemaic Period, Near

auf die griechischen Handelsaktivitäten in Ägypten im 5. Jh. v.Chr. hin, durch die ebenfalls griechische Kultur in die Levante hätte vermittelt werden können.[109] M. Fischer und O. Tal haben jetzt anläßlich der Publikation eines marmornen attischen Totenmahlreliefs aus Apollonia-Arsuf, das aus dem 4. Jh. v.Chr. datiert, neu über die Frage der Präsenz von Griechen (und nicht nur ihrer Sachkultur) in der südlichen Levante spekuliert.[110]

Eine andere Forschungsrichtung sieht ohnehin den phönizischen Stadtstaat als Modell für die griechische *polis* bzw. als Einflußfaktor auf bestimmte Elemente der frühgriechischen Polisbildung.[111] Man beobachtet hier strukturelle Ähnlichkeiten im Bereich der Institutionen und ihrer Funktionen (sakrale Funktionen des Königtums, Ältestenrat neben dem König, städtische Beamte) sowie im Bereich des kodifizierten Rechts. Insofern wird man die Frage nach griechischen Einflüssen auf das Hinterland der Levante darauf ausdehnen müssen, inwieweit phönizische Städte (v.a. Sidon und Tyros) Vermittlungsfunktionen übernahmen. Hinzu kommt die Überlegung, inwieweit die Küstenstädte der Levante seit dem 5. Jh. v.Chr. zunehmend unter griechischem Einfluß standen und vermehrt griechische Bevölkerung aufwiesen. Der direkte Nachweis eines solchen Einflusses auf die politische Organisation Jehuds, im Sinne einer bewußten Übernahme stadtstaatlicher Organisationsstrukturen griechischer *poleis*, ist jedoch nicht möglich und wohl auch keine fruchtbare Fragestellung. Lohnender erscheint es, von einer sog. Ägäischen Koine, also eines großen, sich vielfältig beeinflussenden Kulturraums im östlichen Mittelmeer auszugehen, der seit

---

Eastern Archaeology 61 [1998], 122-126), die numismatische Bilderwelt reflektiert eine eigenständige Bilderwelt (bis auf die attische Eule), Fremdwährung ist zu einem weit geringeren Ausmaß vorhanden.

109 Eph Jal Changes (s. Anm. 4), 119.

110 M. Fischer und O. Tal, A Fourth-Century BCE Attic Marble *Totenmahlrelief* at Apollonia-Arsuf, IEJ 53 (2003), 49-60.

111 Die Frage wird – nachdem v.a. F. Gschnitzer diese These in zwei Aufsätzen (Die Stellung der Polis in der politischen Entwicklung des Altertums, OA 27, 1988, 287-302; Phoinikisch-karthagisches Verfassungsdenken, in: K.A. Raaflaub [Hg.], Anfänge politischen Denkens in der Antike, 1993, 187-198) vertreten hatte – ausführlich diskutiert bei Günther, Phönizier (s. Anm. 73). Die Existenz einer »phönizisch-griechischen Symbiose« (ebd. 796) am Ausgang der Dark Ages und in der Früharchaik, in der sich die Griechen an kulturellen und politischen Errungenschaften der Phönizier orientiert haben könnten, wird von L.-M. Günther für durchaus möglich gehalten (vgl. 794-796). Vgl. Hansen, Conclusion (s. Anm. 50), 611.

der Bronzezeit bestand und in dem sich interkulturelle Beziehungen in verschiedenen historischen Phasen unterschiedlich stark aktualisierten.[112] Dies würde die unselige Scheidung zwischen »Orient« und »Okzident« aufheben und unter Beachtung politischer Konstellationen einer bestimmten Epoche nach strukturellen Ähnlichkeiten und Unterschieden gleichzeitig existierender Kulturen fragen. Angesichts der »langen Linien« in der Ägäischen Koine wird man gleichzeitig nach der Aktualisierung bestimmter alter Traditionen fragen müssen. Im Falle Jehuds kann demnach mehreres zusammengekommen sein, was zur Ausbildung stadtstaatlicher Organisationsstrukturen geführt hat: vorexilische eigene Traditionen (die auf phönizischen Einfluß zurückgehen können) sowie die Rezeption griechischer *polis*-Formen im Sinne eines selbstverwalteten Gebietsverbandes, der sich aus Rechts- und Kultgenossen zusammensetzte und von anderen Gebietsverbänden und Nicht-Zugehörigen/Fremden abgrenzte.

5. Zusammenfassung

Textzeugnisse und Überrestquellen aus der Perserzeit zeigen, daß Jehud die Enklave eines neu konstituierten Ethnos der *jehudim* bildete, das sich auf den Ebenen der Abstammung, des Rechts und der Kultpraxis immer schärfer von den benachbarten *ethne* abgrenzte. Der Prozeß der kollektiven Neukonstituierung nach der Aufhebung der Babylonischen Gefangenschaft und den persischen Restitutionsprivilegien bezüglich eines Zentralkultes in Jerusalem war mit großen Schwierigkeiten behaftet. Das Auf-Sich-Selbst-Bezogensein als notwendiger Bestandteil einer politischen und kultischen Vergemeinschaftung zwi-

---

[112] Vgl. zum Begriff S. Deger-Jalkotzy, Art. Ägäische Koine, Der Neue Pauly 1 (1996), 143-156. – Zur Erforschung der Beziehungen innerhalb der Ägäischen Koine im 2. und 1. Jt. v.Chr. vgl. S. Deger-Jalkotzy (Hg.), Griechenland, die Ägäis und die Levante während der »Dark Ages«, 1983; G. Kopke und J. Tokumaru (Hg.), Greece between East and West: 10th-8th Centuries B.C., Papers of the Meeting at the Institute of Fine Arts, New York 1990, 1992; die Beiträge von Lorenz und Rollinger im Sammelband von Ch. Ulf (Hg.) (s. Anm. 108); die neueste einschlägige Studie von W. Burkert, Die Griechen und der Orient: Von Homer bis zu den Magiern, 2003. Jüngst erschienen ist R. Rollinger, Homer, Anatolien und die Levante. Die Frage der Beziehungen zu den östlichen Nachbarkulturen im Spiegel der schriftlichen Quellen, in: Ch. Ulf (Hg.), Der neue Streit um Troia. Eine Bilanz, 2003, 330-348; vgl. a. Rollingers Beitrag in dem von ihm und Ch. Ulf herausgegebenen Sammelband: Griechische Archaik. Interne Entwicklungen – externe Impulse, 2003 (mir noch nicht zugänglich gewesen).

schen Rückkehrern und in Juda Zurückgebliebenen ging so weit, daß man der Oberschicht Heiraten mit Angehörigen anderer *ethne* zu verbieten versuchte.

Die faktisch bis zum Beginn des Hellenismus erreichte ethnische Geschlossenheit mag durch die kleinteilige, ethnisch strukturierte Untergliederung der 5. Satrapie in der südlichen Levante zusätzlich stabilisiert worden sein. Dennoch kann man in Jehud eine besonders starke Form der Außenabgrenzung beobachten. Verglichen mit Samaria importierte man in Jehud bei weitem nicht so viel griechische (und andere) Importware und bediente sich auch nicht in vergleichbarem Ausmaß der griechischen Symbolwelt, um sich im Waren- und Rechtsverkehr mit der im 5. und 4. Jh. im östlichen Mittelmeer so dominanten und prestigebehafteten griechischen Welt auf eine Ebene zu stellen.[113]

Zur Aufrechterhaltung ihrer Enklave dürfte die spezifische politische Organisationsform Jehuds beigetragen haben, die stadtstaatliche Züge trägt und strukturelle Ähnlichkeiten mit der griechischen *polis* zeigt, auch auf der Ebene der Probleme, die aus dieser spezifischen sozio-politischen Organisationsform resultieren, und der Lösungsmöglichkeiten, die im Rahmen dieser Struktur zur Verfügung standen. Inwieweit diese Ähnlichkeiten auf einer jüdischen Rezeption griechischer politischer Organisationsformen beruhen, läßt sich nicht nachweisen. Fruchtbarer erscheint es ohnehin, die »langen Linien« der soziopolitischen Entwicklung in der Ägäischen Koine zu verfolgen, in der es seit Jahrhunderten zwischen (Früh-)Griechen, Phönikern, Ägyptern, den ethnischen Gruppen und Kulturen in Kleinasien, Syrien und der Levante zu Kontakten, Akkulturationsphänomenen, Lern- und Austauschprozessen usw. gekommen ist. Als greifbare Option, auch mit einer Tradition in der eigenen (israelitisch-vorexilischen) Vergangenheit, stand jedenfalls die »Stadt« im Sinne eines rechtlich definierten Gebiets-, Abstammungs- und Kultverbands für die *jehudim* zur Verfügung, wenn klar war, daß man nach der Aufhebung der Babylonischen Gefangenschaft keine Monarchie mehr errichten wollte.

---

[113] Zum Vergleich zwischen Jehud und Samaria, was diesen Aspekt angeht, Leith, Wadi Daliyeh 1 (s. Anm. 108), 48-67; Gerson, Fractional Coins (s. Anm. 108), 108-111.116-120. Vgl. zum besonderen Gewichtstandard der Jehud-Münzen in der persischen Periode (aufgegeben 332 v.Chr. zugunsten des attischen Standards) Ronen, Weight Standard (s. Anm. 108).

Ähnlich wie die griechische Polis war Jehud mit seinem Siedlungs- und Kultzentrum in Jerusalem sehr stark auf Abgrenzung, territorial wie rechtlich, bedacht. Ähnlich wie in einer griechischen *polis* gab es einen engen Zusammenhang zwischen Rechts- und Kultgenossenschaft. Ähnlich wie in einer griechischen *polis* wurden über die Häuser (*oikos* bzw. *bet*) der Einzelnen hinweg kollektive Zugehörigkeiten konstruiert, die Verbandsangehörige in einen politischen Zusammenhang zueinander brachten (also auf der Ebene des Beratens, Entscheidens und Beschließens). Und ähnlich wie in der frühen griechischen *polis* wurden auch Ämter, Institutionen und Verfahrensweisen etabliert, durch die die Interessen des Kollektivs wahrgenommen wurden.

Im Unterschied zur Entwicklung der griechischen *polis* und des klassischen antiken Stadtstaats überhaupt fällt vor allem dreierlei auf. Erstens gibt es ein soziologisches Übergewicht einer genealogisch wohl immer stärker sich abschließenden Elite, die kultische Funktionen monopolisiert und das kultische System immer stärker im Sinne der eigenen Machterhaltung funktionalisiert. Der Prozeß war wohl erst zu Beginn des Hellenismus weitgehend abgeschlossen. Aber er verläuft eben in genau entgegengesetzter Richtung als im antiken Stadtstaat, in dem sich untere und mittlere Schichten gegen Willkür und Übermacht des Adels partiell durchsetzen können bzw. diesen stärker in die Bürgerschaft einbinden und auf deren Interessen verpflichten können. Auf die Gründe, warum dieser Prozeß in der klassischen *polis* anders verlief, kann hier nicht eingegangen werden.[114] Eine soziologische Verbreiterung der politisch wahrgenommen Interessen hat in Jehud jedenfalls nicht stattgefunden, ja es scheint im 4. Jh. v.Chr. sogar zu einer Verengung auf die Interessen der hohenpriesterlichen Familien gekommen zu sein.

---

[114] Sie hängen, um nur zwei wichtige Bedingungen zu nennen, zum einen mit der Eigenart des griechischen Adels zusammen, der in der Archaik geburtsständisch nie abgeschlossen war und stark individualisierende Tendenz hatte (Autarkie des *oikos*, agonistische Mentalität), was eine gewisse strukturelle politische Schwäche des Adels bedingte. Zum andern spielen wohl auch die Kriegstechnik- und Militärstrukturen eine Rolle. Die Polis mußte ein Interesse an einer genügend großen Anzahl selbstequipierender »Häuser« haben, wenn sie ihre Autonomie gegenüber anderen Poleis verteidigen wollte. Dies führte schon früh und immer wieder zu gesetzlichen Maßnahmen, mit denen man eine Schicht der »Mittleren« zu stabilisieren versuchte (Erbgesetze bezüglich des Landbesitzes, Unveräußerlichkeit des ersten Landloses, Verbot der Schuldknechtschaft, Entschuldungen etc.).

Zweitens wird, jedenfalls aus den Quellen, nicht ersichtlich, daß es im Zentralort Jerusalem einen autonomen politischen Raum gegeben hätte, den es in der *polis* in Form der *agora* gegeben hat. Öffentliche Versammlungen und Diskussionen scheinen schon in der Perserzeit beim Jerusalemer Tempel stattgefunden zu haben[115] und damit in der Nähe des »heiligen«, sakral tabuisierten Raums und seines Personals. Die griechische Agora – wie das römische Forum – war grundsätzlich getrennt von dem Haupttheiligtum der Stadt, wie T. Hölscher jüngst betonte: »Politik fand nicht unter der Autorität der poliadischen Gottheit, sondern in einem eigenen politischen Raum statt. Dieser politische Raum war zwar kein profaner Bereich, sondern stand unter religiösem Schutz. Aber diese Religiosität diente in bemerkenswerter Weise dazu, der Politik ihren eigenen Raum zu schaffen«.[116] Hölscher folgend wird man deshalb »mit Max Weber eher betonen, daß hier die Tendenz zu einem relativ autonomen politischen Raum zumindest angelegt war«.[117] In Jehud/Ioudaia/Iudaea hat sich der politische Raum nie wirklich von dem religiös-sakralen Legitimationsrahmen der Tora gelöst. Nur ansatzweise wurden politische, d.h. auf die Interessen der Bürger abgestellte Gestaltungsgrundsätze und Verfahren entwickelt.

Drittens hat sich die Abstammungs-, Rechts- und Kultgemeinschaft der *jehudim* auch auf der Basis unteilbarer kollektiver historischer Erfahrungen – Gefangenschaft, Zwangsumsiedelung, Rückkehr – in Jehud neu konstituiert und nur diejenigen als Zugehörige aufge-

---

115 Esr 10,1-6.9. – Die Volksversammlung am »Wassertor« (Neh 8,1.3.16; V. 16 nennt zusätzlich das Tor Ephraim), bei der Esra zunächst aus dem »Buch des Gesetzes« liest und die dann, nach sieben Tagen Laubhüttenfest, wieder zusammentritt, muß sich mit Neh 12,37-40 auch in der Nähe des Tempelplatzes befunden haben. Das »Wassertor« wurde lange, basierend v.a. auf Neh 3,26b, an der Stelle lokalisiert, wo im Osten die Befestigung der »Davidsstadt« mit der Stadtmauer Salomons zusammentraf (vgl. D. Bahat, The Atlas of the Biblica Jerusalem, 1994, 20 Abb. oben). Doch mit Neh 3,26b müßte sich das Wassertor eigentlich am Nordrand des Ophel befinden, d.h. viel weiter im Norden als die traditionelle Lokalisierung und näher beim Tempel. Grabungen E. und B. Mazars 1976, 1986-87 (vgl. IEJ 37 [1987], 60-63; Qedem 29, 1989) entdeckten ein eisenzeitliches Vierkammertor 90 m südlich des Hulda-Tors, das von K. Bieberstein und H. Bloedhorn jetzt als das bei Nehemia erwähnte Wassertor angesprochen wird (Jerusalem, Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft, I-III, TAVO Beihefte B 100/1-3, 1994, I 39.63.88.90; III 143f.).

116 T. Hölscher, Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten, Schriften der Philos.-hist. Kl. der Heidelberger Akademie der Wiss. 7, 1998, 45.

117 Hölscher, Öffentliche Räume (s. Anm. 116), 45.

nommen, die sich mit dieser Geschichte und den Konsequenzen, die man daraus zog, identifizierten. Aufgrund dieser historisch konstruierten, reformulierten kollektiven Identität Israels, an der die umwohnende Bevölkerung der Levante keinen Anteil haben konnte, weil sie ja die spezielle historische Erfahrung nicht teilte bzw. sich damit nicht identifizieren wollte, waren vergemeinschaftende Beziehungen zur politisch-ethnischen Umwelt kaum möglich. Dies ist ein wesentlicher Unterschied zur griechischen *polis*, die sich als einzelne *polis* zwar in einem bereits bestehenden Ensemble anderer *poleis* durchaus mit einer spezifischen kollektiven Identität abgrenzte, sich aber mit den anderen hellenischen Polisgemeinschaften über alte, mythologisch-genealogische Beziehungen verwandt fühlte und auf verschiedenen Ebenen polisübergreifend vergemeinschaftet war (z.B. die panhellenischen Spiele und Kulte). Insofern haben, wenn man es akzentuieren will, die *jehudim* im Lande Israel ein Poliskonzept in einer als different erkannten Umwelt radikal verwirklicht, um sich von allem Fremden, auch von den Griechen, abzugrenzen.

6. Anhang: Josephus' Polisgeschichte des perserzeitlichen Jehuds im 11. Buch der Antiquitates Iudaicae

Im 11. Buch der *Antiquitates Iudaicae* gibt Josephus in den Paragraphen 111-113 einen von der Forschung wenig beachteten,[118] kleinen verfassungsgeschichtlichen Überblick über die Organisation von Herrschaft unter den Juden vor und nach dem babylonischen Exil. Vor der αἰχμαλωσία καὶ ἀνάστασις, also der »Gefangenschaft und dem [wörtl.] Aufstehenlassen«,[119] sei man 532 Jahre, 6 Monate und 10 Tage von Königen – βασιλεῖς – beherrscht worden, deren erste Saul und David gewesen seien. Davor wiederum sei man von Richtern und Alleinherrschern – κριταὶ καὶ μόναρχοι – regiert worden (πολιτευόμενοι), und zwar 500 Jahre lang, gerechnet vom Tode des Moses und des *strategos* Josua an.

---

[118] Das Interesse konzentriert sich fast ausschließlich auf quellenkritische Fragestellungen, vgl. C.G. Tuland, Josephus Antiquities, Book XI: Correction or Confirmation of Biblical Post-Exilic Records?, AUSS 4 (1966), 176-192; H.G. Williamson, The Historical Value of Josephus' Antiquities XI, 297-301, JThS 28 (1977), 49-66; L.H. Feldman, Flavius Josephus Revisited, ANRW 21, 2 (1984), 802f.

[119] Ant 11, 112. – 'Ανάστασις ist ein bemerkenswerter Versuch, hebr. גּוֹלָה wiederzugeben.

Die politische Form, in der die Juden dann *nach* der Rückkehr aus dem Exil und dem vollendeten (zweiten) Tempelbau lebten, wird von Josephus folgendermaßen charakterisiert. Gott habe die Juden zurück in ihr väterliches Land und in dessen (!) Gesetze geführt[120] und die Gesinnung des Perserkönigs den Juden gegenüber mit Wohlwollen erfüllt. Und so hätten die Juden seitdem, unter Ausführung reicher Opfer aus Dankbarkeit für all dies und in eifriger Bemühung um Gott, in Jerusalem gewohnt und eine *politeia* gehabt, die aristokratisch gewesen sei und zugleich eine Oligarchie. Denn die Hohenpriester hätten allen Angelegenheiten vorgestanden, und zwar solange, bis es sich ergeben hätte, daß die Nachkommen des Asamonaios als Könige herrschten: καὶ οἱ μὲν ὑπὲρ τούτων ἐπιδαψιλευόμενοι ταῖς θυσίαις καὶ τῇ περὶ τὸν θεὸν φιλοτιμίᾳ κατῴκησαν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις, πολιτείᾳ χρώμενοι ἀριστοκρατικῇ μετ' ὀλιγαρχίας οἱ γὰρ ἀρχιερεῖς προεστήκεσαν τῶν πραγμάτων ἄχρις οὗ τοὺς 'Ασαμωναίου συνέβη βασιλεύειν ἐκγόνους (Ant 11, 111).

Bei den verschiedenen Verfassungsformen – *politeiai* – seit den Zeiten Moses' und Josuas handelt es sich Josephus zufolge also um die Abfolge 1. Richterherrschaft bzw. Monokratie, 2. Königsherrschaft, 3. Aristokratie/Oligarchie, 4. Königsherrschaft. Was die hier infragestehende Perserzeit angeht, lassen sich aus der zitierten Passage mehrere Elemente der jüdisch-judäischen *politeia* als konstitutiv erkennen, wie sie Josephus darstellt:

- der besondere Ort, nämlich das Land der Väter;
- die besonderen Gesetze im Land der Väter;
- der zentrale Wohnort Jerusalem,
- die πολιτεία ἀριστοκρατική, die zugleich Oligarchie ist;
- die »Oberpriester« (ἀρχιερεῖς), die die Angelegenheiten der *politeia* führen.

Das Verständnis des jüdischen Gemeinwesens in der Perserzeit als aristokratisch-oligarchisch verfaßte *politeia* mit Zentrum Jerusalem läßt sich bei Josephus in der Darstellung der *antiquitates Iudaicae*

[120] Die Juden bringen während des ersten Pessachfestes in Jerusalem nach dem Exil Gott Brand- und Dankopfer ἀνθ' ὧν αὐτοὺς τὸ θεῖον πάλιν εἰς τὴν πάτριον γῆν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ νόμους ἤγαγε (Ant 11, 110).

noch mehrfach belegen, und die überwiegende Mehrzahl dieser Stellen haben keine Parallele in den biblischen Texten.[121]

So richtet sich Kyros' Edikt im Jahre 538 an diejenigen Juden, die in ihre eigene Heimat zurückkehren wollen und ihre Stadt wiedererrichten (τὴν πόλιν ἀνακτίζειν) und in Jerusalem den Tempel am gleichen Platz wieder bauen wollen (τὸν ναὸν οἰκοδομῆσαι).[122] In den Büchern Esra und Nehemia gewährt das Kyros-Edikt den Rückkehrwilligen dagegen nur die Errichtung des Tempels.[123]

Bei Josephus wollen die benachbarten *ethne* die Juden daran hindern, Stadt *und* Tempel wiederzuerrichten,[124] wobei Jerusalem, so sehen es zumindest die Gegner, von den Juden als *polis* im architektonischen Sinn konzipiert wird. Die Stadt soll nämlich nicht nur von einer Stadtmauer umschlossen werden und ein zentrales, urbanes Heiligtum erhalten, sondern auch mit *agorai* ausgestattet werden.[125] Die *agora* (oder das *forum*) war ein nur der antiken Stadt vorbehaltener und für sie konstitutiver öffentlicher Raum, der das politische, religiöse, gesellschaftliche und wirtschaftliche Zentrum der Polis war und ihre Autonomie nach außen verkörperte.[126] Josephus' Bild einer freien, auto-

---

121 Parallelstellen werden in den Anmerkungen notiert.

122 Ant 11, 12. Vgl. Ant 11, 144 Esras Erinnerung und Klage.

123 2 Chr 36,22. Esr 1,2-4; 5,11.13-16; 6,3-5.

124 Ant 11, 19.

125 Ant 11, 22. Entsprechend verbietet bei Josephus Kambyses die Wiedererrichtung nur der Stadt (!) (11,28), wobei es den Gegnern dann gelingt, auch den Weiterbau des Tempels zu verhindern (11,29). Ähnlich ist dies bei Esr 4,23f.: »Arthahsastha« (= Artaxerxes – ein chronologischer Widerspruch, den Josephus in Ant zu »Kambyses« korrigiert) verbietet hier explizit den Wiederaufbau der Stadt; vom Tempel ist an keiner Stelle die Rede (4,21). Rehum, Schimschai und ihre Genossen führen dieses Edikt »mit Gewalt« aus (4,23). 4,24 schiebt dann, ohne daß vom Tempel die Rede gewesen wäre, nach: »Da hörte die Arbeit am Hause Gottes in Jerusalem auf und blieb liegen bis ins zweite Jahr des Darius, des Königs von Persien«.

126 Zum Zusammenhang zwischen Polisentstehung und Etablierung der Agora jüngst Hölscher (s. Anm. 116), 29-45. – Vgl. zur Wahrnehmung dieser Differenz im öffentlichen (politischen) Leben aus Sicht der Griechen Hom. Od. 9, 112-115: »Und sie [*scil.* die Kyklopen] haben weder ratspflegende Versammlungen noch auch Gesetze,/sondern bewohnen die Häupter der hohen Berge/in gewölbten Höhlen, und ein jeder setzt die Satzungen fest/für seine Weiber und Kinder, und sie kümmern sich nicht umeinander« (Übs. W. Schadewaldt, Die Odyssee, 1966). Hdt. 1, 153 legt die Erkenntnis einer solchen Differenz dem Perserkönig Kyros I. in den Mund. Sparta hatte Boten zu Kyros nach Sardes gesandt und ihn davor gewarnt, eine griechische Stadt (in Ionien) zu zerstören; man würde dies nicht dulden. Kyros antwortet den Gesandten: »Ich habe noch nie vor Männern Angst gehabt, die in der Mitte ihrer Städte Plätze an-

nomen *polis* Jerusalem mit Versammlungsplätzen, *agorai*, soll wohl auch den Hauptgrund[127] dafür abgeben, daß die Gegner einer solchen Stadtstruktur dem Perserkönig warnend sagen: »Wisse deshalb, daß die Juden, wenn all dies geschieht, weder zustimmen werden, dir Tribute zu entrichten[128] noch gehorchen wollen werden, sondern sie werden sich den Königen entgegenstellen und lieber selbst herrschen als gehorchen«.[129]

Ähnliches wiederholt sich dann unter Dareios. Während im biblischen Bericht alles um die Wiedererrichtung des Tempels kreist, legt Josephus' Darstellung sehr viel mehr Gewicht auf die Errichtung von Stadt *und* Tempel.[130] Dem vollendeten Tempelbau wird dabei sogar relativ wenig Aufmerksamkeit geschenkt.[131] Noch vor Altar- und Tempelbau kommt es zur Wiederbesiedelung Jerusalems durch Leute aus der *chora* Jerusalems, also aus dem zu Jerusalem gehörigen Territorium.[132] Es sind auch nicht »die Judäer« oder »die Juden Ioudaias«, die eine Gesandtschaft zu Dareius schicken, sondern »οἱ Ἱεροσολυμῖται«.[133] Xerxes erlaubt Esra, mit Rückkehrwilligen nach

gelegt haben, auf denen sie sich versammeln, um Eide zu schwören und sich dabei zu belügen«.

127 Im biblischen Text wird nur mit der Vergangenheit Jerusalems als notorisch »aufrührerische und böse Stadt« argumentiert, die man nicht wieder stark machen dürfe (Esr 4,12.15.19f.).

128 Nur diese konkrete negative Art von Konsequenz hat auch Esr 4, 13 (»so werden sie Steuern, Abgaben und Zoll nicht mehr geben«; vgl. V. 20). Sonst ist allgemein von Schaden (V. 13. 22), Aufruhr, Abfall (V. 12. 15. 19) und Gebietsverlust (V. 16) die Rede.

129 Jos. Ant 11, 23. Vgl. Ant 11, 25 mit der Prophezeiung, daß der König mit Vollendung des Stadtbaus auch keinen Zugang mehr zu Koile-Syria und Phoinike haben werde. Dies ist eine aktualisierende Übernahme aus Esdras I 2,20. Esr 4, 16 prophezeit (zeitgemäß) keinen Zugang mehr zu allem, was »jenseits des Euphrat« liegt, d.h. die faktische Beherrschung der Satrapie durch Juda.

130 Ant 11, 58. 60. 97. 165. 169.

131 Ant 11, 107f.

132 Ant 11, 75.

133 Ant 11, 116. – Vgl. Ant 14, 74, wo Pompeius 64 v.Chr. die Juden Ioudaias Rom steuerpflichtig macht: καὶ τὰ μὲν Ἱεροσόλυμα ὑποτελῆ φόρου Ῥωμαίοις ἐποίησεν ἃς δὲ πρότερον οἱ ἔνοικοι πόλεις ἐχειρώσαντο τῆς κοίλης Συρίας ἀφελόμενος ὑπὸ τῷ σφετέρῳ στρατηγῷ ἔταξεν, καὶ τὸ σύμπαν ἔθνος ἐπὶ μέγα πρότερον αἰρόμενον, ἐντὸς τῶν ἰδίων ὅρων συνέστειλεν. Jerusalem ist politisches Zentrum und alle ihm Zugehörigen werden von Pompeius' Maßnahmen erfaßt. Dieser legt u.a. auch neue Zugehörigkeiten fest, indem er alle von den Hasmonäern in Koile-Syria eroberten und Jerusalem unterstellten Städte mit ihren Bewohnern ausgliedert

Jerusalem zu gehen. Esras Auftrag bezieht sich dann darauf, die Angelegenheiten in Ioudaia in Übereinstimmung mit dem νόμος τοῦ θεοῦ zu bringen,[134] und er erhält, wie ein Gründer eines Gemeinwesens (*ktistes*), ein Grab in der Stadt.[135] Nehemia erkundigt sich bei den Reisenden aus Ioudaia nach dem Zustand der μητρόπολις Ἱεροσόλυμα.[136] Nach erfolgtem Mauer- *und* Häuserbau in Jerusalem läßt Nehemia Priester und Leviten in der Stadt ansiedeln, um die Bevölkerungszahl zu vermehren und für ununterbrochenen Opferdienst zu sorgen.[137]

Es ist hier nicht der Ort, um diese Darstellung einer eingehenden Analyse zu unterziehen. Es dürfte jedenfalls erkennbar sein, daß es sich aus Josephus' Sicht im Falle des nachexilischen Jehuds um die Bildung einer *politeia* mit Gründung der (zentralen) *polis* Jerusalem handelt. Auf diese sind alle Angehörigen der jehuditischen/jüdischen *politeia* und das Umland um Jerusalem bezogen. Auch wenn es sich bei Josephus um eine sekundäre Akkulturation des nachexilischen jüdischen Gemeinwesens in die kulturell dominante (und hochgeschätzte) griechisch-hellenistische Kultur handelt, ist diese Interpretation hochinteressant. Denn sie zeigt, daß die Reorganisation Jehuds immerhin so viele qualitative Merkmale aufwies, daß sie Rezipienten der Josephus-Darstellung glaubhaft als *polis* und *politeia* (von Anfang an) erklärt werden konnte.

Wenn Josephus dann in Ap 2, 164-167.185 den von Anfang an sakralen Charakter des jüdischen Gemeinwesens – *theokratia* – und die dementsprechend hierokratische Herrschaftsform hervorhebt, dann geschieht dies offenbar unter dem Eindruck der politischen Umstände, wie sie sich in den 90er-Jahren unter Domitian für Judäa verfestigt hatten.

In Ap 2, 164f. vergleicht Josephus zunächst die Typen politischer Organisation (*politeumata*) der bekannten kultivierten Welt miteinander und definiert dann für das jüdische *politeuma*, so wie es bereits

---

und so das jüdische *ethnos* innerhalb seiner »eigenen«, d.h. vor den Eroberungen bestehenden Grenzen »zusammenfaßt«.

[134] Ant 11, 124. Vgl. Ant 11, 133 Esras Offerte an die babylonischen Juden.

[135] Ant 11, 158.

[136] Ant 11, 160.

[137] Ant 11, 182. Das Auskommen des Tempelpersonals wird durch einen Tempelzehnten, den die Landbevölkerung abzugeben hat, gesichert.

Moses eingerichtet hätte, eine einzigartige Besonderheit. Einige *politeumata* hätten, so Josephus, die Macht (ἐξουσία) einer Alleinherrschaft (μοναρχία) überantwortet, andere der Herrschaft weniger (ὀλίγων δυναστεία), wieder andere der Masse (πλῆθος). »Unser *nomothetes* aber«, setzt Josephus ab, »richtete den Blick auf keines dieser (*scil. politeuma*), sondern machte das *politeuma* zu einer Art *theokratia* – wenn man diesen etwas erzwungenen Begriff gebrauchen darf –, indem er Gott die Herrschaft und die Macht in die Hände legte«.[138]

In der nachfolgenden Ausführung §166f. wird deutlich, daß mit »Herrschaft und Macht« (ἀρχὴ καὶ κράτος) an dieser Stelle keine greifbare politische Gewalt oder Organisationsform (wie auch?) gemeint ist, sondern die Qualität Gottes als erste und einzige Ursache allen Geschehens, sowohl für alle Menschen wie auch speziell für die Juden. Nimmt man dann aber die weiter unten folgende Stelle Ap 2, 185 hinzu, wird klar, was Josephus unter Theokratie im engeren Sinn, nämlich als einer konkreten politischen Organisationsform, versteht: »Könnte es aber eine schönere oder gerechtere (*politeia*) geben als diejenige, die Gott zum Lenker des Alls gemacht hat, die es den Priestern als Gemeinschaft überantwortet, die wichtigsten Angelegenheiten zu verwalten, (und) die wiederum dem Hohenpriester des Ganzen die Lenkung der anderen Priester anvertraut hat?«.[139]

Theokratie im engeren Sinn heißt also Priesterherrschaft, Lenkung des jüdischen Gemeinwesens durch die Priesterschaft, die wiederum durch einen obersten Leiter, den Hohepriester geführt wird. Dieses Bild des jüdischen Gemeinwesens ist jedoch ein historisches Zerrbild, weil es den Zustand ungeschmälerter priesterlicher bzw. hohepriesterlicher Macht in Juda/Jehud/Ioudaia/Iudaea nie gegeben hat, weder in der Zeit der Monarchie noch unter persischer, ptolemäischer oder seleukidischer Herrschaft, nicht unter den Hasmonäern noch unter den Herodiern, geschweige denn unter römischer Provinzialherrrschaft. Auch Josephus hat dies gewußt. Welche Funktion hat dann diese nor-

[138] ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδοτιοῦν ἀπεῖδεν ὡς δ' ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθείς (Ap 2, 165).

[139] Καὶ τίς ἂν καλλίων ἢ δικαιοτέρα γένοιτο τῆς θεὸν μὲν ἡγεμόνα τῶν ὅλων πεποιημένης, τοῖς ἱερεῦσι δὲ κοινῇ μὲν τὰ μέγιστα διοικεῖν ἐπιτρεπούσης, τῷ δὲ πάντων ἀρχιερεῖ πάλιν αὖ πεπιστευκυίας τὴν τῶν ἄλλων ἱερέων ἡγεμονίαν (Ap 2, 185).

mative Setzung einer »eigentlichen« jüdischen *politeia* dieses Zuschnitts in *Contra Apinionem*? Es dürfte sich, jedenfalls dem Anspruch nach, um eine bewußte Entpolitisierung des jüdischen Gemeinwesens nach dem gescheiterten Aufstand und seinen Folgen handeln, vielleicht verbunden mit der Hoffnung auf eine Wiederherstellung wenigstens des kultischen und symbolischen Zentrums der jüdischen Gemeinschaft.

Denn nach dem Sieg über die Juden 73/74 n.Chr. mit Zerstörung des Tempels im Jahr 70 hatten sich bis zur Abfassungszeit der Apologie gegen Apion um 96 n.Chr. die römischen politischen Restriktionen gegen die jüdische Provinz weiter verfestigt. Die Romanisierung der Provinz und Jerusalems schritt fort.[140] Eine Erlaubnis zum Wiederaufbau des Tempels und damit zur erneuerten Opferkultpraxis ließ auf sich warten. Jerusalem war eine zerstörte Stadt, in der eine kleine Abordnung der 10. Legion Stellung bezogen hatte.[141] In Hammoza/Emmaus, 6,5 km westlich von Jerusalem, waren 800 römische Veteranen angesiedelt worden. Das gesamte Land der Provinz war Eigentum des römischen Kaisers geworden und wurde in seinem Namen neu verpachtet. Statt der jährlichen Abgabe an den Jerusalemer Tempel hatten alle Juden im römischen Reich zwei Drachmen an den Tempel des Jupiter Capitolinus zu zahlen.[142] In dieser Situation nahm Josephus in der Schrift »Gegen Apion« offenbar den Anspruch der judäischen Juden auf eine »normale« Bürger-*politeia* mit Verbandsautonomie (wie sie seit dem Exil *mutatis mutandibus* bestanden hatte und in Ant auch beschrieben wird) zurück und reduzierte ihn auf eine Art Kult- und Opfergemeinschaft, die mit nichts anderem befaßt sei, als nach den Gesetzen Gottes zu leben und sich widerspruchslos unter die Herrschaft des Hohenpriesters und der Priesterschaft zu stellen.

Auf die Römer hat dieser Appell keinen Eindruck gemacht. Sie wußten besser, daß eine jüdische *politeia* »politischer« sein würde als viele andere autonome *poleis* innerhalb des römischen Reichs, weil

---

[140] Vgl. H. Geva, Searching for Roman Jerusalem, BArR 23, 6 (1997), 34-45. 72-73, 37-40. N. Belayche, Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century), Religion der Römischen Provinzen 1, 2001, 53. 108f.

[141] Zum Zerstörungsgrad und zur Besatzung gleich nach 70 n.Chr. Jos. Bell 7, 1-5.17. Zur Lokalisation des römischen Hauptquartiers und der (unbefestigten) Streusiedlung der römischen Soldaten im Westen der Stadt Geva (s. Anm. 139), 40.

[142] Jos. Bell 7, 216-218.

sich ein in politische Autonomie eingebundener Geltungsanspruch des jüdischen *nomos*, der Tora, kaum mit Fremdherrschaft vertrug. Auch die moderne Forschung sollte sich von den Entpolitisierungsstrategien des Josephus, der 66 n.Chr. noch einer der Anführer im Aufstand gegen Rom war, nicht weiter verführen lassen.



Esra 7 im Kontext hellenistischer Politik. Der königliche Euergetismus in hellenistischer Zeit als ideeller Hintergrund von Esr 7,12-26

Sebastian Grätz

1. Einführung

Das Esrabuch bezeugt in seiner Darstellung der Geschichte Israels eine dem Deuteronomistischen Geschichtswerk gegenüber bemerkenswerte Neuorientierung: Während im Deuteronomistischen Geschichtswerk wesentlich die jüdäischen und israelitischen Könige und die Nachrichten von ihren Taten oder Untaten das chronologische und theologische Gerüst der Darstellung bilden, ist das Esrabuch in erster Linie an den persischen Herrschern orientiert. In deutlicher inhaltlicher Nähe zu der Verkündigung Deuterojesajas wird in Esr 1,1 der Achämenide Kyros in den Vordergrund der Erzählung gerückt.[1] Mit der Verkündigung des zweiten Jesajas war der geschichtliche Plan Jahwes als ein weltumspannendes universelles theologisches Konzept deutbar, in das auch die persischen Fremdherrscher einbezogen werden konnten. Jahwe als Schöpfer der Welt konnte sich problemlos der neuen Weltherrscher als seiner Werkzeuge, ja sogar als seiner »Hirten« und »Gesalbten« bedienen, wie die theologischen Spitzenaussagen in Jes 44,24ff.; 45,1 belegen. In diesen Zusammenhang gehören wahrscheinlich auch die beiden ersten Lieder des Gottesknechts in Jes 42,1-4(7); Jes 49,1-6. Der anonyme Gottesknecht trägt hier, wie O. Kaiser herausgearbeitet hat, königliche Züge[2], die m.E. wahrscheinlich aus der achämenidischen Königsideologie entlehnt sind.[3] Kyros und die anderen persischen Könige sind damit sowohl nach der Maßgabe Deuterojesajas als auch nach Esr 1,1 keine Besatzer, sondern die göttlich legitimierte Leitungsinstanz

---

1 Vgl. T. Willi, Juda – Jehud – Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit, FAT 12, 1995, 47ff.

2 Vgl. O. Kaiser, Der königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuterojesaja, FRLANT 70, 2. Auflage, 1962, 18ff.

3 Vgl. hierzu meinen in SJOT erscheinenden Beitrag »Die unglaubliche Botschaft. Erwägungen zum vierten Lied des Gottesknechts in Jes 52,13-53,12«. Bereits R.P. Merendino, Jes 49,1-6: ein Gottesknechtslied?, ZAW 92 (1980), 236-248, 243ff., betont die inhaltliche Nähe des zweiten Liedes vom Gottesknecht zu den Kyros-Texten bei Deuterojesaja.

des in der Restauration begriffenen Volkes.[4] Neben den eigentlichen Protagonisten im Vordergrund der Handlung, den aus dem Babylonischen Exil nach Judäa einwandernden Exilsjudäern Scheschbazzar, Serubbabel[5] und Esra, spielen daher im Hintergrund die achämenidischen Könige eine für das Geschehen vor Ort und den Fortgang der Restauration wesentliche Rolle. Ihre Präsenz in Judäa ist durch in das Esrabuch eingeschaltete königliche Briefe und Edikte, die im Wortlaut zitiert werden, gesichert.[6] Diese Briefe und Edikte werden urkundlich vorgestellt, sie sind archiviert (Esr 6,1), es existieren Abschriften (Esr 4,11; 7,12), so daß deren dauerhafte Gültigkeit gesichert ist. Das Medium der Schrift bekommt durch diese Form der Darstellung im Esrabuch eine zentrale Bedeutung[7], und es kann nicht verwundern, wenn für die Wiedergabe der Urkunden ein relativ breiter Raum zur Verfügung steht und sogar Zweisprachigkeit begegnet: Esr 4-6 sind im wesentlichen aramäisch abgefaßt. Gleiches gilt für die Urkunde in Esr 7,12-26. Es hat den Anschein, daß diese Zweisprachigkeit auch bereits auf eine Sensibilität der Redaktoren oder Verfasser für das Problem der Authentizität hinweist, da sich die persische Verwaltung bekanntermaßen des Aramäischen bediente.[8]

Die eben angesprochene Urkunde Esr 7,12-26 ist formal ein Schreiben eines Königs Artaxerxes an den Schreiber oder Schriftgelehrten[9] und Priester Esra, dessen Zusammenhang chronologisch

---

4 Vgl. T. Schaack, Die Ungeduld des Papiers. Studien zum alttestamentlichen Verständnis des Schreibens anhand des Verbums *katab* im Kontext administrativer Vorgänge, BZAW 262, 1998, 123f.

5 Zur klaren Distinktion von Scheschbazzar und Serubbabel in 3.Esr vgl. D. Böhler, Die heilige Stadt in Esdras a und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels, OBO 158, 1997, 268ff. Auf die noch in der Diskussion befindliche Frage nach dem literarischen Verhältnis des massoretischen Textes von Esr/Neh und 3.Esr kann hier nicht näher eingegangen werden. Einiges spricht dafür, daß eine literaturhistorisch ältere Abfolge der Ereignisse in 3.Esr überliefert ist. Vgl. hierzu ausführlich Böhler, Stadt, 143ff.

6 Vgl. Esr 1,2-4; 4,17-22; 6,2-12; 7,12-26.

7 Zu den theologischen Implikationen in Bezug auf Esr 1-6 vgl. Schaack, Ungeduld, 156f.

8 Vgl. D.C. Snell, Why is there Aramaic in the Bible? JSOT 18 (1980), 32-51, 41.

9 Der Kontext der Urkunde legt in Esr 7,6 durch die Prädikation Esras als ספר מהיר בתורת משה eher die Bedeutung »Schriftgelehrter« nahe, da sich das Adjektiv מהיר »geschickt« auf eine augenscheinlich bereits vorliegende schriftliche Größe, die Mosetora, bezieht. Vgl. zu מיהר + ב Prov 22,29. Vgl. auch H. Niehr, Art. ספר, ThWAT 5, Sp. 921-929, Sp. 928.

locker an Esra 1-6 angebunden ist. In Esr 7,1 dient als Zeitangabe zunächst lediglich die einen Neueinsatz markierende Wendung »nach diesen Geschichten« (ואחר הדברים האלה). Die Handlungsträger aus Esr 3-5, Serubbabel und Josua, werden nicht mehr genannt, mit Esra betritt ein neuer Protagonist die Bühne des Geschehens. Ein König des Namens Artaxerxes, der in Esr 7,1 auftritt, war bisher nur in Esr 4 und summarisch in Esr 6,14 erwähnt worden – jedoch in geringfügig anderer Orthographie.[10] Es läßt sich an dieser Stelle nicht klären, ob dies der Tatsache Rechnung tragen soll, daß es im fraglichen Zeitraum zwei Könige dieses Namens gegeben hat – aber die Abfolge der persischen Könige in Esr 4-6 ist auch ansonsten kaum historisch korrekt.[11] Für den Beginn der Esrageschichte in Esr 7 ist m.E. entscheidend, daß eine neue Generation, deren Vertreter Esra ist, in den Blick genommen wird. Der Tempelbau mit seinen widrigen Begleitumständen, das zentrale Thema von Esr 1-6, wird nicht weiter erwähnt, seine Erbauer spielen keine Rolle mehr und der Auftrag Esras richtet sich auf andere Dinge. Die Möglichkeit auch eines literarischen Neueinsatzes in Esr 7,1 sollte deshalb nicht ausgeschlossen werden.[12]

---

[10] In Esr 1-6 wird Artaxerxes regelmäßig mit שׁ geschrieben (ארתחשׁשׁתא), ab Esr 7 mit ס (ארתחשׁסתא). Vgl. Böhler, Stadt, 139.

[11] V.a. die »Exkurstheorie«, nach der Esr 4,6-23 ein auf die Ereignisse unter Esra und Nehemia vorausgreifender Exkurs sei und die Folge Esr 4,5.24 unterbreche, wird gern zur Problemlösung angeführt (vgl. die Diskussion bei Böhler, Stadt, 125ff.). A. Schenker, La Relation d'Esdras A´ au texte massorétique d'Esdras-Néhémie, in: P.J. Norton/S. Pisano (Hg.), Tradition of the Text (FS D. Barthélemy), OBO 109, 1991, 218-249, 231ff., und anschließend Böhler, Stadt, 119ff., haben darauf aufmerksam gemacht, daß in Esr 1-6 ein anderes Konzept des Wiederaufbaus als in 3.Esr 2-7 (ohne die interpolierte Pagenerzählung) verfolgt werde, da in 3.Esr die Nehemiageschichte mit ihrer Mauerbauthematik (noch) nicht im Horizont der Erzählung liege. Unter der Annahme der literarischen Priorität des Konzepts von 3.Esr 2 (vgl. Schenker, Relation, 233ff.; Böhler, Stadt, 143ff.) läßt sich in der Tat eine Exkurstheorie kaum halten, weil dann der Vorausgriff auf die Maßnahmen Nehemias (Böhler, Stadt, 120ff., verweist v.a. auf das Plus עד מני טעמא יתשם in Esr 4,21 gegenüber 3.Esr 2,24) sekundär wäre. Möglicherweise trifft die Vermutung von M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, 3. Auflage, 1967, 153f., zu, daß nämlich die Abfolge von je drei achämenidischen Herrschern mit den Namen Darius und Artaxerxes später für »Verwirrung« gesorgt habe.

[12] Für das eigenständige literarische Profil einer Esrageschichte Esr 7-10; Neh 8 hat insbesondere S. Mowinckel, Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia III: Die Ezrageschichte und das Gesetz Moses, 1965, 17ff., Argumente beigebracht. Doch der Eingang mit der Wendung ואחר הדברים האלה signalisiert keinen absoluten Neubeginn. Auch der mit Esr 1-6 vergleichbare Aufbau (vgl. hierzu L.L. Grabbe, Ezra-

Oben wurde bereits erwähnt, daß die Einschaltung von Urkunden, die im Wortlaut angeführt werden, ein Typicum des Esrabuches ist. Für den Bereich der eigentlichen Esrageschichte, die in Esr 7,1 beginnt, ist der Brief des Artaxerxes, unübersehbar am Anfang plaziert, die einzige Urkunde. Trifft die oben angeführte Deutung der Rolle der achämenidischen Herrscher im Esrabuch als göttlich legitimierte Leitungsinstanz für Israel zu, dann kann die Spitzenposition des königlichen Schreibens in der Esrageschichte nicht verwundern: Der göttlich legitimierte König delegiert und legitimiert wiederum einen Schriftgelehrten oder Schreiber und Priester für die Angelegenheiten in Judäa und Jerusalem. Soweit die Fabel und die theologische Aussage von Esr 7. Doch ist das Schreiben Esr 7,12-26 selbst tatsächlich authentisch und für uns damit als historische Quelle brauchbar? Oder handelt es sich um eine fiktionale Urkunde, die sozusagen die göttliche Legitimation in der Figur des Esra nach Jerusalem reimportiert und so ganz im Dienste der Fabel der Esrageschichte steht? Die Beantwortung dieser Frage ist von erheblicher Reichweite. E. Meyer hatte dazu mit seiner Untersuchung über die »Entstehung des Judenthums« die entscheidende Konsequenz gezogen. Er, der die Urkunden im Esrabuch im Wesentlichen für authentisch erachtete, deutete das Judentum folglich »als Product des Perserreichs«, da die entscheidenden Anstöße für die Maßnahmen Esras, v.a. die Einführung der Tora, gemäß Esr 7 eben von den Persern gekommen seien.[13] Für das historische Verständnis der persischen Religionspolitik und für die Geschichte des sich konsolidierenden Judentums in Judäa böte die Position Meyers in jedem Fall einen entscheidenden Beitrag. Als sachliche Parallele zum Schreiben des Artaxerxes führt Meyer den sog. Gadatasbrief an[14], ein nicht über jeden Zweifel an seiner Authentizität erhabener[15] griechisch überlieferter Brief des Darius Hystaspes an seinen »Untergebenen« Gadatas, der

---

Nehemia, 1998, 108f.) läßt eher eine an Esr 1-6 literarisch orientierte Esrageschichte vermuten.

[13] Vgl. E. Meyer, Die Entstehung des Judent(h)ums. Eine historische Untersuchung, 1896 (Neudr. 1965), 70f.

[14] Vgl. Meyer, Entstehung, 12ff. Zum Text vgl. F. Lochner-Hüttenbach, Brief des Königs Darius an den Satrapen Gadatas, in: W. Brandenstein/M. Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen, 1964, 91-98.

[15] Vgl. zuletzt ausführlich J.-D. Gauger, Authentizität und Methode. Untersuchungen zum historischen Wert des persisch-griechischen Herrscherbriefs in literarischer Tradition, Studien zur Geschichtsforschung des Altertums 6, 2000, 205ff.

nach einem Lob im Eingangsteil im zweiten Abschnitt (Z. 17ff.) einen Tadel enthält, weil Gadatas die Gärtner des Apolloheiligtums mit einer Steuer belegt und ihnen aufgetragen habe, ungeweihtes Land zu bebauen. Die Parallele zum Schreiben des Artaxerxes im Esrabuch (und den Urkunden in Esr 4-6) besteht somit in der Einflußnahme des achämenidischen Herrschers persönlich auf fremde Kultusangelegenheiten. Bereits Meyer sah auch die weiter unten noch näher zu besprechende Udjahorresnet-Inschrift im Zusammenhang seiner These einer intervenierenden persischen Kultuspolitik, die v.a. restaurative Züge getragen habe.[16] Die Vermutungen Meyers sind in der folgenden Zeit von H.H. Schaeder[17] und anderen bestätigt worden und haben durch die These P. Freis zur Institution der von ihm sog. persischen Reichsautorisation[18] eine einflußreiche – aber auch anfragbare[19] – Ergänzung erfahren. Nach dieser These pflegte die persische Administration lokale Gesetze in die Gesetzgebung des Reiches zu übernehmen, ihnen also den ganzen Nachdruck der Reichsregierung zu verleihen. Frei hat seine These der Reichsautorisation auch auf Esr 7,12-26 angewandt.[20] Das Nebeneinander des »Gottesgesetzes« und des »Königsgesetzes« in Esr 7,26 interpretiert Frei als eine Identifikation des »Gottesgesetzes« mit dem »Königsgesetz« im Sinne seiner These der Reichsautorisation. Das

---

16 Vgl. Meyer, Entstehung, 71.

17 Vgl. zu dessen spezieller Position H.H. Schaeder, Esra der Schreiber, BHTh 5, 1930, 58. Nach der Auffassung Schaeders hat Esra als hoher Kanzleibeamter am persischen Hofe das königliche Vertrauen genossen und so den vom König ratifizierten Erlaß aus Esr 7 formulieren oder zumindest bearbeiten können. Die augenfälligen Hebraismen des Textes ließen sich so leicht erklären. Richtig an der Position Schaeders ist m.E., daß auch in dem Dokument Esr 7,12-26 – wie bei jedem alttestamentlichen Text – grundsätzlich mit Überarbeitungen im Zuge von Überlieferung und Redaktion zu rechnen ist. Doch enthebt diese These nicht von den sie verifizierenden oder ggf. falsifizierenden gattungs- und traditionsgeschichtlichen Fragestellungen, die in der vorliegenden Untersuchung im Vordergrund stehen und der Position Schaeders gegenüber andere Ergebnisse zeitigen.

18 Frei hat seine These mehrfach vorgetragen. Vgl. v.a. P. Frei/K. Koch, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich, OBO 55, 2. Auflage, 1996, wo Frei seinen Entwurf aus der ersten Auflage (1984) in einer stark erweiterten Fassung vorlegt.

19 Es ist fraglich, ob die von Frei beigebrachten Belege sich 1. wirklich auf persische Rechtspraxis beziehen und 2. unter einer einheitlichen Kategorie subsumieren lassen. Vgl. hierzu grundsätzlich J. Wiesehöfer, ‚Reichsgesetz' oder ‚Einzelfallgerechtigkeit'? Bemerkungen zu P. Freis These von der achaimenidischen ‚Reichsautorisation', ZAR 1 (1995), 36-46; U. Rüterswörden, Die persische Reichsautorisation der Thora: fact or fiction?, ZAR 1 (1995), 47-61.

20 Vgl. Frei/Koch, Reichsidee, 20ff.; 51ff.

göttliche Gesetz aus Esr 7 sei danach durch das königliche Schreiben als lokales Reichsgesetz autorisiert worden. Ob der Text nun fiktiv ist oder nicht, spielt für Frei indes keine entscheidende Rolle, da auf jeden Fall eine persische Praxis widergespiegelt werde.[21]

2. Esr 7 und königliche Schenkungen in hellenistischer Zeit

Doch ist Esr 7,12-26 mit dieser Zuordnung als typisches Zeugnis genuin persischer Politik richtig erfaßt? Bezeichnend ist, daß Frei seine Argumentation in erster Linie auf die Pönalklausel[22] in Esr 7,26 gründet. Der Inhalt und die Form der eigentlichen Urkunde selbst, die durch diese Pönalklausel abgeschlossen wird, werden nicht näher erörtert. Der Grund hierfür dürfte schlicht in den fehlenden Analogien aus persischer Zeit liegen. Vergleichbare briefliche Edikte achämenidischer Großkönige liegen uns – mit Ausnahme des bereits erwähnten Gadatas-Briefes und seiner problematischen Authentizität[23] – nicht vor. Die Erweiterung des Spektrums einer die Formen vergleichenden Untersuchung über die persische Epoche hinaus sollte deshalb nicht von vornherein ausgeschlossen werden. Bereits ein erster Blick auf den Text der Urkunde zeigt, daß das Schreiben des Artaxerxes dem Kultus in Jerusalem und seinem Personal zahlreiche Vergünstigungen zukommen läßt. Nach einer Aus- oder Einwanderungserlaubnis in V.13 fallen die zahlreichen Schenkungen an das Heiligtum in Jerusalem (V. 15f.19.21f.) und die dazugehörenden Zweckbestimmungen (V. 17f.23) sowie die Anweisungen bezüglich der Steuerfreiheit des Kultpersonals (V.24) auf. Gegen Ende des Schreibens, in V. 25, wird zudem eine Rechtshoheit anhand des von Esra betreuten Gesetzes gestattet. Diese Züge des Artaxerxes-Schreibens in Esr 7 haben m.E. ihre genauesten Parallelen in Schenkungen hellenistischer Herrscher an Städte und

---

[21] Vgl. Frei/Koch, Reichsidee, 21; 51f.

[22] V.26 bildet einen eigenständigen Satz mit einer Protasis וכל די לא להוא עבד ..., unter der die Apodosis ... דינה להוא מתעבד מנה (אספרנא) wirksam werden soll. Vgl. zu der Bildung mit כל די Dan 6,8; epigr. z.B. KAI Nr. 240, Z. 2; 244, Z.3, u.ö.

[23] Briefe der Achämeniden finden sich außerhalb der biblischen Überlieferung bei griechischen Schriftstellern. Vgl. den Überblick bei Gauger, Authentizität, 41ff. Eine pauschale Antwort auf die Frage nach möglichen »Fälschungen« in der griechischen Überlieferung läßt sich nicht geben; Gauger, Authentizität, 81ff., weist in diesem Zusammenhang auf die Frage nach dem *cui bono* hin, die insbesondere auch für Esr 7 von Belang sein dürfte.

Heiligtümer. Die Schenkungen sind epigraphisch und literarisch überliefert und weisen kein starres Formular auf.[24] Dennoch sind typische Merkmale zu erheben, die einen Vergleich mit Esr 7,12-26 erlauben. Das erste und gravierendste Merkmal ist die zweckhafte Festlegung der Finanzzusage für ein Heiligtum – im Falle von Esr 7 den Jahwe-Tempel in Jerusalem; dieser Punkt soll im Anschluß etwas ausführlicher erörtert werden, zwei weitere hinzutretende Merkmale, die Gewährung von Steuerfreiheit und Rechtshoheit, sind danach in gebotener Kürze zu skizzieren.

2.1. Der die Finanzzusage enthaltene königliche Brief weist Züge einer religiös motivierten Schenkung auf

Innerhalb eines Schenkungsvorgangs in hellenistischer Zeit durch den König ist ein königlicher Brief an die Begünstigten üblich.[25] Das Schreiben des Artaxerxes enthält sowohl die Summe der Zuwendungen, deren enorme Höhe jedoch bereits zur Nachfrage Anlass gab[26], und die exakte Zweckbestimmung der Zuwendungen, wie Esr 7,15-23 darlegen. Die freiwilligen Gaben des Königs und seiner Räte sowie die Spenden des Volkes dienen dem Kultbetrieb im Jerusalemer Tempel. Zusätzlich ergeht eine in V.21-24 wiedergegebene Verordnung an die Schatzmeister in Transeuphratene, nach der u.a. bis zu hundert Talente

---

[24] Vgl. K. Bringmann, Geben und Nehmen. Monarchische Wohltätigkeit und Selbstdarstellung im Zeitalter des Hellenismus. Mit einem numismatischen Beitrag von H.-C. Noeske, Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer, Teil II/1, 2000, 16ff. Die Tatsache eines fehlenden generellen Formulars gilt für antike Stiftungen insgesamt, wie auch den Studien von B. Laum, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike. Ein Beitrag zur antiken Kulturgeschichte, 2 Bd.e, 1914 (Neudr. 1964), zu entnehmen ist. Laum nennt als merkmalhaft die Willensentscheidung des Stifters, einen Vermögenskomplex zu einem dauerhaften Zweck zur Verfügung zu stellen (Bd. 1, S. 2). Da »Stiftung« und »Schenkung« in der griechischen Antike begrifflich nicht unterschieden werden, läßt sich eine Distinktion, wenn überhaupt, vielleicht am Merkmal der Dauerhaftigkeit treffen. Viele königliche Schenkungen betonen zwar die exakte Zweckangabe der zur Verfügung gestellten Mittel, nicht aber die Einrichtung einer dauerhaften Institution. Vgl. z.B. K. Bringmann, H. von Steuben, Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer, Teil I: Zeugnisse und Kommentare, 1995, Nr. 205 u.v.a.m.

[25] Vgl. Bringmann, Geben, 16ff. Im Fall von Esr 7,12ff. könnte indes, wie im Folgenden noch gezeigt werden wird, der Nomos-Charakter des Dokuments für dessen Dauerhaftigkeit bürgen.

[26] Vgl. A.H.J. Gunneweg, Esra. Mit einer Zeittafel von A. Jepsen, KAT XIX,1, 1985, 135.

Silber an das Heiligtum in Jerusalem ausgezahlt werden sollen. Summen dieser Größenordnung lassen sich auch in hellenistischen Schenkungen – allerdings für ganze (Groß-)Städte – belegen, wie z.B. Polybios bezüglich einer Schenkung Ptolemaios' III. Euergetes an Rhodos überliefert. Neben vielem anderen durften die Rhodier demnach 300 Talente Silber als Geschenk erwarten.[27] Der gleiche Betrag wird Rhodos in einem im Zusammenhang mit dem Alexanderroman überlieferten fiktiven Testament von Alexander dem Großen versprochen. Entsprechend Esr 7 ist die testamentarische Verfügung im Ediktstil (συντάσσω) gehalten: Dritte haben dafür Sorge zu tragen, daß alles gemäß der königlichen Weisung erfüllt wird.[28] Neben der Nennung des Betrages ist v.a. die Zweckbestimmung der Zuwendung wichtig. Da sich der Zweck deutlich auf den Tempel in Jerusalem und damit auf einen religiösen Bereich richtet, überrascht das diesem Zweck angemessene Vokabular nicht. In einer aus religiösen Motiven veranlaßten Stiftung wird diese Veranlassung häufig auch deutlich ausgedrückt, indem z.B. die εὐσέβεια des Stifters betont wird.[29] Esr 7,12-26 ist nun aber aramäisch abgefaßt, so daß der direkte Vergleich des Wortgebrauchs mit den griechischsprachigen Zeugnissen nicht möglich ist. Es lassen sich jedoch richtungsweisende Anhaltspunkte auch am aramäischen Text finden. Die in Esr 7,15 verwendete Wurzel נדב (*hitpa.*) bezeichnet in priesterschriftlichen oder dem Heiligkeitsgesetz zugehörigen sowie in deuteronomisch-deuteronomistischen Zusammenhängen, parallel zu נדר »Gelübde« i.S. der griechischen εὐχή gebraucht[30],

---

27 Vgl. Bringmann/von Steuben, Schenkungen I, Nr. 205.

28 Vgl. Bringmann/von Steuben, Schenkungen I, Nr. 352.

29 Vgl. z.B. C.B. Welles, Royal Correspondence in the Hellenistic Period. A Study in Greek Epigraphy, 1934, Nr. 44 (Antiochus III.), Z. 27ff.: τῆς ἐξῆμῶν πρὸς τὸ θεῖον εὐσεβείας; sowie Nr. 62 (Attalos II. [?]). Auch der in Jos. Ant. XII §§ 138-144 überlieferte Brief Antiochus III. zu Stadt und Tempel in Jerusalem bietet eine entsprechende Begründung (§ 140): ἐκρίναμεν διὰ τὴν εὐσέβειαν. Auch 3.Esr 8,10 trägt gegenüber dem MT einen pietätvoll-humanitären Zug des Königs nach, wenn es heißt: καὶ τὰ φιλάνθρωπα ἐγὼκρίνας ... Zum Motiv der Philanthropie als wohltätige königliche Grundgesinnung vgl. C. Spicq, La philanthropie hellénistique, vertu divine et royale (à propos de Tit. III,4), ThSt 12 (1958), S. 169-191, 182.

30 So wird in 3.Esr die Terminologie mit εὔχομαι/εὐχή regelmäßig in Kontexten verwendet, in denen MT Konstruktionen mit der Wz. נדב bietet: 3.Esr 2,6 (Esr 1,4ff.); 3.Esr 5,43 (Esr 2,68); 3.Esr 5,52 (Esr 3,5). Diese Übersetzungsweise ist wahrscheinlich auf den Gebrauch von נדב in priesterschriftlicher oder dem Heiligkeitsgesetz zugehöriger Opferterminologie zurückzuführen. Vgl. Lev 7,16; 22,21ff.; 23,38, wo נדב parallel zu נדר »Gelübde« gebraucht wird. Hier ist נדר mit εὐχή, נדב (mit זבח) mit

die »freiwillige Verpflichtung« bezüglich einer (Opfer-) Leistung. Die Belege im Esrabuch (vgl. neben Esr 7 noch Esr 1,4.6; 2,68; 3,5; 8,28) reflektieren die »freiwillige Gabe« zugunsten des Tempels in Jerusalem.[31] Dass hierbei ein Verständnis von religiöser »Weihgabe« mitschwingt, zeigt deutlich Esr 8,28: »Ihr seid heilig für Jahwe, und die Geräte sind heilig, und das Silber und Gold sind heilig, und das Silber und Gold sind eine freiwillige Gabe für Jahwe, den Gott eurer Väter.« Der Rückbezug dieses Verses auf Esr 8,25, wo der König und seine Räte als Spender zusammen mit »ganz Israel« genannt werden, zeigt die Verbindung zum Brief des Artaxerxes in Esr 7 deutlich an.[32] Die königliche Spende wird gemäß der Definition mit der Wurzel נדב in Esr 7,15 als Weihgabe für den Tempel angesehen.

Doch das auffällige Zusammengehen von Volk und König bei der Finanzierung des Heiligtums ist in der Bibel nicht allein auf Esr 7f. beschränkt. In 1.Chr 29,1-9 wird, an 1.Chr 22,14 anknüpfend, die Finanzierung des Tempelbaus als eine gemeinsame Aktion des Königs (David) und des Volkes dargestellt. In 1.Chr 29,9 findet die Wurzel נדב (*hitpa.*) für die Gaben des Volkes Verwendung. Der chronistische Bericht hat keine Entsprechung in 1.Kön 1ff., es handelt sich um eine eigenständige Bildung des Chronisten.[33] Weitere Analogien finden sich wiederum im Esrabuch: 1) In Esr 1,4ff. wird erzählt, daß die Bevölkerung Babyloniens den fortziehenden Israeliten gemäß der Weisung des Kyros finanzielle Hilfe zukommen läßt. Die freiwillige Gabe für den Tempel wird auch hier (V. 4.6) mit der Wurzel נדב bezeichnet. 2) Im Anschluß an die Liste der Einwanderer wird in Esr 2,68f. die freiwillige Abgabe (Wurzel נדב) der Sippenhäupter für den Tempelbau erwähnt.[34] Ein innerbiblischer Anhaltspunkt für das Motiv des spen-

---

ἑκούσιον δῶρον wiedergegeben. 3.Esr reflektiert mithin sowohl die biblische als auch die griechische Opferterminologie im Zusammenhang von »Gelübde« und »freiwilliger Gabe«.

31 Vgl. Lev 7,16; 22,18.21.23; 23,38; Num 15,3; 29,39; Dtn 12,6.17. Vgl. hierzu auch D. Conrad, Art. נדב, ThWAT V, Sp. 237-245, Sp. 240.

32 Vgl. hierzu Gunneweg, Esra, S. 154: »Bezeichnend für den Stil der Esraerzählung ist (...), dass über das Einsammeln selbst mit keinem Wort erzählt wird. Was darüber im Edikt des Artaxerxes verlautet, ersetzt ja die für den Chr gar nicht mehr nötige Erzählung.«

33 Vgl. S. Japhet, 1. Chronik, HThKAT, 2002, 438ff.

34 Hierin besteht im übrigen ein wichtiges Argument für die Priorität der Liste in Esr 2 gegenüber Neh 7, da die freiwillige Abgabe ihren Ort im Zusammenhang des Baus oder der Erhaltung des Tempels zu haben scheint. Während in Esr 2,68 freiwillig für

denden Volkes liegt in der priesterschriftlichen Bestimmung und dem Ausführungsbericht zum Bau der Stiftshütte. In Ex 25,1ff.; 35,4ff. (hier wird in V. 21.29 wiederum die Wurzel נדב verwendet) wird von den freiwilligen Abgaben der israelitischen Gemeinde zugunsten der Stiftshütte berichtet.[35] Insofern schaffen der chronistische Bericht über den Tempelbau Davids und das Esrabuch eine Kontinuität hinsichtlich der Finanzierung des Heiligtums: König und Volk treten gemeinsam für den Bau und die Erhaltung sowohl des ersten als auch des zweiten Tempels ein.[36] Artaxerxes verhält sich demnach in seiner Haltung gegenüber dem Tempel in Jerusalem wie ein israelitischer König chronistischen Ideals. Dies wird auch besonders dort deutlich, wo er in Esr 7,25, dem chronistischen Joschafat vergleichbar, die Rechtspflege in priesterliche Hand gibt.[37]

---

das Haus Jahwes gespendet wird, ist in Neh 7,69 von einer Abgabe (Wz. נתן) für das (nicht näher bestimmte) Werk (מלאכה) die Rede. Die Erwähnung des Tempels wäre an dieser Stelle sinnlos, und es erscheint plausibel, daß hier der Tempel durch das allgemeinere »Werk« ersetzt worden ist. Eine nähere Qualifikation erfolgt nicht und wäre an dieser Stelle in der Nehemiageschichte auch unpassend, da die eigentliche Arbeit Nehemias bereits abgeschlossen ist. Vgl. hierzu auch Böhler, Stadt, 325, der darauf hinweist, dass מלאכה in Neh 6,16 zuletzt den Mauerbau bezeichnete. Zu den Interdependenzen zwischen 1.Chr 29 und Esr 2,68f; 8,24-34 vgl. auch G. Steins, Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik, BBB 93, 1995, 355ff.

35 Vgl. hierzu T.-S. Im, Das Davidbild in den Chronikbüchern. David als Idealbild des theokratischen Messianismus für den Chronisten, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 263, 1985, 155ff.

36 Die Opfergaben Hiskias (2.Chr 30,24) und Josias (2.Chr 35,7ff.), jeweils ohne Entsprechung in der deuteronomistischen Überlieferung, verdienen in diesem Zusammenhang ebenfalls Erwähnung. Auch hier spenden die (Heils-)Könige gemeinsam mit Repräsentanten des Volkes zugunsten des Jahwe-Kultes. Die hier verwendete Wz. רום (*hif.*), »spenden«, hat ebenfalls eine Entsprechung in dem priesterschriftlichen Baubericht der Stiftshütte (Ex 35,24). Hinzu kommt das Nomen תרומה (Ex 25,2f.; 35,5.21 [hier mit der Wz. נדב] u.ö.), das wiederum in Esr 8,25 – mit Blick auf die Wz. נדב in Esr 7,15 – die freiwillige Abgabe bezeichnet.

37 Eine Gewaltenteilung ist dem altorientalischen Königtum wesentlich fremd. Das beste Beispiel hierfür bietet der Codex Hammurapi, in dessen Rahmentext wiederholt auf die Beziehungen zwischen Hammurapis Herrschaft und die durch den König repräsentierte göttliche Gerechtigkeit, konkretisiert in der Rechtssammlung selbst, hingewiesen wird (vgl. z.B. Vs. I; Z. 27ff.). Gleiches gilt auch für die Herrschaftsideologie der Achämeniden, deren Auffassung bezüglich der Rechtshoheit sich z.B. in DNa, Z. 15ff. findet. Die Befehlsgewalt in allen juristischen und machtpolitischen Entscheidungsfällen liegt in der Hand des Königs und stellvertretend seiner Satrapen. Vgl. hierzu G. Ahn, Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran. Die Voraussetzungen und die Struktur ihrer Argumentation, Acta Iranica 31, 1992, 220f. Erst

Der durch die Wurzel נדב ausgedrückten religiösen Ehrfurcht des Königs gegenüber dem Heiligtum in Jerusalem wird in Esr 7 zusätzlich durch die Sorge um die Genauigkeit der Ausführung aller Anweisungen Rechnung getragen, damit – wie es in Esr 7,23 heißt – »nicht ein Zorn über das Reich des Königs und seiner Söhne komme«. Diese Furcht trägt dem Charakter der Weihgabe als Verpflichtung gegenüber der Gottheit Rechnung. Aus diesem Grunde wird auf die Genauigkeit der einzelnen Ausführungen viel Wert gelegt; die ursprünglich aus dem Persischen stammenden Adverbien אספרנא und אדרזדא, »genau«, »pünktlich«, begegnen in Esr 7,12-26 an nicht weniger als vier Stellen (V. 17.21.23.26). Für die genaue Ausführung der Bestimmungen wird zusätzlich auf die Kompetenz Esras hinsichtlich des schriftlich vorliegenden göttlichen Gesetzes Bezug genommen. Der Rekurs auf vorhandene göttliche Verordnungen oder eine priesterliche Mittlerinstanz spielt auch bei religiösen Schenkungen hellenistischer Herrscher eine Rolle. So verlangt Seleukos I. für eine Weihgabe – es handelt sich um kultische Geräte – an den Apollontempel in Milet die genaue Einhaltung der Vorschriften: »Was aber dem Polianthes aufgetragen ist (führt aus), stellt die entsandten Geschenke auf und vollzieht das Opfer, das wir ihm aufgetragen haben. Tragt ihr nun Sorge dafür, dass es nach den Vorschriften (κατὰ τρόπον) ausgeführt wird.«[38]

Im Zusammenhang ihrer Untersuchung über die Rechtsform griechischer Stiftungsurkunden betont A. Mannzmann die Herkunft des

im deuteronomischen Deuteronomium wird in den Ämtergesetzen eine Art Gewaltenteilung im Rahmen eines utopischen Verfassungsentwurfs unter Zurückdrängung königlicher Befugnisse erwogen. Vgl. U. Rüterswörden, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18-18,22, BBB 65, 1987, 94ff. Dieser Zug läßt sich auch in der chronistischen Erzählung der Rechtsreform des Joschafat (2.Chr 19) finden, wenn Joschafat Richter ernennt, die im Namen Jahwes Recht sprechen sollen. Daher wird von einigen angenommen, der Text bilde den sachlichen Hintergrund für die Bestimmungen in Dtn 17,18ff. Doch wahrscheinlich handelt es sich bei der Erzählung genau umgekehrt um eine Kompilation aus vorgegebenen Materialien (vgl. Rüterswörden, Gemeinschaft, 15ff.). Es fügt sich in die nachexilische Zeit, in der kein Königtum in Juda mehr besteht, daß die Rechtsprechung primär nicht mehr auf königliche Autorität, sondern auf die Autorität Jahwes (2.Chr 19,6), vermittelt durch Richter, Leviten und Priester (V. 8), zurückgeführt wird. Nimmt man 2.Chr 17,7ff. hinzu, wird deutlich, daß dieses Gericht anhand der Tora (ספר תורת יהוה) erfolgen soll. Esr 7,25 bietet ein diesem Konzept vergleichbares Modell.

38 Text und Übersetzung bei Bringmann/von Steuben, Schenkungen I, Nr. 280 (288/7 v. Chr.), Z. 21ff.

griechischen Vertragsrechts aus dem wechselseitig geleisteten Eid.[39] Das heißt, der jeweilige Vertragspartner bindet sich eidlich an seinen Teil der Abmachung, weswegen der andere Partner mit der dauerhaften Einhaltung der Abmachung rechnen kann. Wenn nun Artaxerxes dem Heiligtum in Jerusalem – und damit dessen Gott – Weihgaben stiftet, bindet er sich an seine Zusagen. Der selbstverpflichtende Charakter der Schenkung wird durch die Wurzel נדב ausgedrückt, die, wie gesagt, in biblischen Zusammenhängen regelmäßig mit dem Begriff נדר »Gelübde« begegnet. Sollte dieser Selbstverpflichtung nicht entsprochen werden, droht dem König und seiner Familie gemäß der Logik eines Eides der göttliche Fluch. Die Besorgnis des Königs bezüglich der genauen Einhaltung seiner Zusagen in Esr 7,23 ist von hier aus verständlich. An dieser Stelle gibt es ebenfalls einen Anhaltspunkt in der chronistischen Darstellung der Regierung des Joschafat. In 2.Chr 19,10 wird im Rahmen der Bestimmungen für das »Gericht Jahwes« eine unterweisende Mahnung der »Brüder« hinsichtlich der einzelnen Verordnungen nahegelegt, »damit sie sich nicht vor Jahwe schuldig machen und ein Zorn über euch und eure Brüder komme.« Auch in 2.Chr 19,10 führt die Mißachtung der Verordnungen Jahwes[40] zu dessen Zorn. Die Konstruktion mit היה קצף על entspricht Esr 7,23.

Der verpflichtende Charakter der Schenkung hat jedoch neben der religiösen noch eine weitere – wenn auch damit eng verbundene – Dimension, nämlich eine juristische. Esr 7,26 erwähnt das »Gottesgesetz« neben dem »Königsgesetz«. Ersteres ist als schriftlich vorliegend und durch Esra verwaltet bereits am Anfang der Urkunde qualifiziert. Es dient, wie gesagt, auch als Maßstab der genauen Ausführung der königlichen Anordnungen. Das »Königsgesetz« resultiert hingegen aus dem Charakter der Urkunde selbst. Während für die königlichen Verordnungen in der Urkunde die aramäische Wendung שׂים טעם »eine Verordnung erlassen« verwendet wird, fällt der Begriff דת »Gesetz« in Bezug auf den König erst in der abschließenden Pönalklausel. Die Septuagintaübersetzung des 3.Esr (8,9-24) verwendet als Entsprechungen die Begriffe προστάσσω und νόμος. Zwischen beiden Begriffen besteht ein inhaltliches Gefälle, das in einem Verfahren zwischen Attalos III. und der Stadt Pergamon deutlich wird. Es geht dabei um eine religiöse

---

[39] Vgl. A. Mannzmann, Griechische Stiftungsurkunden. Studie zu Inhalt und Rechtsform, 1962, 106f.

[40] Vgl. zur Reihe der Termini für »Gesetz« Neh 10,30.

Stiftung des Attalos, deren Dauerhaftigkeit durch einen juristischen Akt erreicht werden soll. Am Ende des Dokuments heißt es: »Wir beschließen daher, damit die Ehre Gottes und die Vergünstigungen für Athenaios für alle Zeiten unverrückbar und unabänderlich bleiben mögen, daß die Bestimmungen (προστάγματα), die wir geschrieben haben, von euch in die heiligen Gesetze (νόμοι) übernommen werden.«[41]

Die Definition des Nomos als »unverrückbar« (ἀκίνητος) und »unabänderlich« (ἀμετάθετος) spiegelt die philosophische wie allgemeine griechische Anschauung des Nomosbegriffs wider[42] und zeigt dessen objektive Verbindlichkeit. Diese Qualität der Dauerhaftigkeit erhält auch das Edikt des Artaxerxes in Esr 7, wenn die einzelnen Verordnungen des Schreibens am Ende entsprechend dem Vorgang aus Pergamon Gesetzesqualität erhalten. A. Mannzmann hat nun den Nexus zwischen eidlicher Selbstbindung und juristisch begründbarer Strafbestimmungen gegen Dritte so beschrieben: »Strafbestimmungen gegen Dritte, die (...) als Ausfluß des ‚Gesetzesrechts' erscheinen, sind auch in privatrechtlichen Urkunden allgemein üblich – wahrscheinlich deshalb, weil die Selbstbindung der Parteien ursprünglich im Eid enthalten war und Angriffe Dritter auf die Selbstbindung als Angriffe gegen den *Eid*, also letztlich gegen die Gottheit, erschienen.«[43]

Die harten Strafandrohungen in Esr 7,26 sind insofern verständlich. Es ergibt sich jedoch noch eine weitere Konsequenz: Das »Königsgesetz« aus Esr 7,26 ist kein allgemeines, ordnungstiftendes und umfassendes Gesetz der Perser, wie etwa aus deren Königsinschriften bekannt[44], sondern muß gemäß dem Gefälle von טעם und דת, auf den Wortlaut der überlieferten Urkunde bezogen werden. Damit enthält das

41 Text: Welles, Correspondence, Nr. 267, Z. 13ff.

42 Vgl. F. Quaß, Nomos und Psephisma. Untersuchungen zum griechischen Staatsrecht, Zetemata 55, 1971, 19ff.

43 Mannzmann, Stiftungsurkunden, 107 (Kursivierung dort).

44 Zur Verwendung von *dāta* »Gesetz« in achämenidischen Königsinschriften vgl. DB I, Z. 20ff.; XPh, Z. 51ff. Im letztgenannten Beleg erscheint das »Gesetz« in engem Zusammenhang mit der kosmischen Ordnung, die durch den Begriff *arta-* bezeichnet ist: »The man who has respect for that law (*dāta-*) which Ahuramazda has established, and worships Ahuramazda and Arta reverent(ly), he both becomes happy while living, and becomes blessend when dead.« (Übersetzung: R.G. Kent, Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon, AOS 33, 2. Auflage, 1953, 152) Dieser Zusammenhang erschließt eine Bedeutung von *dāta-* als höhere Ordnung im Sinne der kosmischen Ordnung, die im »Gesetz«, durch Ahuramazda gestiftet und durch den König vermittelt, repräsentiert ist.

»Königsgesetz« auch das »Gottesgesetz«, das ja Bestandteil dieser Urkunde ist. Insofern liegt ein Autorisations- oder Legitimationsvorgang in Bezug auf das »Gottesgesetz« vor. Dieses göttliche Gesetz ist schon in Esr 7,12 als durch Esra verwaltet eingeführt worden. Es dient als Maßstab für die Ausführungsbestimmungen (vgl. Esr 7,18.21.23.25) und liegt als bereits schriftliche Größe vor, nach der »κατὰ νόμον« oder »κατὰ τρόπον« gehandelt werden kann und die einen rechtmäßigen Kultus verbürgt.

Die beiden weiteren Aspekte, die eine Zuordnung des Textes Esr 7,12-26 in den Bereich typischer königlicher Schenkungen aus hellenistischer Zeit signalisieren, sollen nun in aller Kürze vorgestellt werden.

2.2. Die Steuerbefreiung

Esr 7,24 erwähnt eine Steuerbefreiung aller Personengruppen, die am Tempel beschäftigt sind. Hierbei handelt es sich um eine Vergünstigung, die sich in zahlreichen kultisch oder religiös motivierten Stiftungen oder Schenkungen merkmalhaft findet. So lassen sich Steuererleichterungen für Tempel im kleinasiatischen Bereich in hellenistischer Zeit zeigen.[45] Für den syrischen Bereich läßt sich in Bezug auf Esr 7,12-26 ein sehr interessanter Beleg anführen: Ein Brief eines nicht näher bekannten Königs Antiochos enthält Vergünstigungen an den Tempelstaat des Zeus von Baitokaike, zu denen auch eine Steuerbefreiung gehört.[46] Ob die namhaften Heiligtümer in Ägypten in der ptolemäischen Zeit neben den Asyl- auch steuerliche Immunitätsrechte genossen, ist nicht sicher.[47]Abgesehen von den Heiligtümern erhalten häufig auch ganze Städte steuerliche Vergünstigungen als königliches Geschenk. Dies ist v.a. dann der Fall, wenn es um den Wiederaufbau von Städten nach kriegerischer Zerstörung geht.[48] In diesen Bereich gehört auch eine von Fl. Josephus in den Antiquitates (Ant. XII, §§

---

[45] Vgl. die Belege bei Welles, Correspondence, Nr. 47; 64, wo jeweils Heiligtümern gewisse Steuerbefreiungen zugesprochen werden.

[46] Vgl. zum Text Welles, Correspondence, Nr. 70.

[47] Vgl. F. von Woess, Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung. Eine Einführung in das Rechtsleben Ägyptens besonders in der Ptolemäerzeit, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 5, München 1923, 170; M. Rostovtzeff, Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt, 1955 (Neudr. 1998), 708f.

[48] Vgl. z.B. Bringmann/von Steuben, Schenkungen I, Nr. 242; 260.

138-144) überlieferte und wohl auch von ihm bearbeitete Urkunde[49], die Antiochus III. zugeschrieben wird. In einem Abschnitt (§ 142) werden nach dieser Urkunde Gerusie, Priesterschaft und Tempelpersonal von der Phoros-Abgabe befreit: »Alle Angehörigen des Volkes sollen nach den väterlichen Gesetzen leben. Der Senat, die Priester, die Tempelschreiber und die Tempelsänger sollen von dem, was sie an Kopfsteuer zu zahlen haben und von der Kranz- und Salzsteuer befreit werden.«[50]

Gleichzeitig wird hier auch ein weiteres typisches Merkmal königlicher Vergünstigungen erwähnt, nämlich eine gewisse Autonomiegewährung im Rahmen überlieferter Gesetze.[51] Dies führt zum dritten Merkmal hellenistischer königlicher Schenkungen:

2.3. Die Gewähr von Rechtshoheit

Wie gesagt, stehen zahlreiche königliche Schenkungen aus hellenistischer Zeit im Zusammenhang von Restitutionen nach Kriegen. Neben der materiellen Hilfe in Form von Geld- und Naturalschenkungen sowie steuerlichen Erleichterungen, fällt auch die ideelle Hilfe ins Gewicht, nach der es z.B. einer Polis erlaubt werden kann, die althergebrachte Rechtsordnung wieder in Kraft zu setzen[52] oder aber eine neue selbständig zu erarbeiten.[53] Auch in Esr 7 wird in V.25 die Herstellung einer Rechtsordnung betont. Maßstab ist das bereits bekannte schriftlich vorliegende Gesetz. Die eigentliche Esrageschichte berichtet nun nicht von einem Wiederaufbau Jerusalems oder des Tempels, dies ist innerhalb der massoretischen Überlieferung Esr 1-6 und der Nehemia-

---

[49] Vgl. J.-D. Gauger, Beiträge zur jüdischen Apologetik. Untersuchungen zur Authentizität von Urkunden bei Flavius Josephus und im I. Makkabäerbuch, BBB 49, 1977, 19.

[50] Übersetzung: ³TGI.

[51] Wörtlich in Ant. XII, § 142 heißt es: πολιτευέσθωσαν δὲ πάντες οἱ ἐκ τοῦ ἔθνους κατὰ τοὺς πατρίους νόμους. Der Begriff der »väterlichen Gesetze« spiegelt möglicherweise ein inhaltliches Konzept des Fl. Josephus wider. Vgl. B. Schröder, Die väterlichen Gesetze. Flavius Josephus als Vermittler von Halachah an Griechen und Römer, TSAJ 53, Tübingen 1996, 152ff. Von der Sache her jedoch paßt die ausdrückliche Gewähr einer bestimmten Autonomie sehr gut in den Rahmen königlicher Vergünstigungen an Städte in hellenistischer Zeit. S. dazu im Folgenden.

[52] Vgl. z.B. Bringmann/von Steuben, Schenkungen I, Nr. 242 (Eumenes II. an Apollonia am Rhyndakos [?]).

[53] Vgl. z.B. W. Dittenberger, Sylloge Inscriptionum Graecarum, 3. Auflage, 1915, Nr. 283 (Alexander an Chios).

geschichte vorbehalten. Dennoch trägt auch die Esrageschichte restaurative Züge, indem die Lehre des Gesetzes und die Rechtsprechung anhand dieses Gesetzes nicht auf Jerusalem und Judäa beschränkt, sondern auf das ganze Gebiet Transeuphratene (עבר נהרה) ausgedehnt ist. Diese utopisch anmutende Vorstellung hat wiederum einen literarischen Haftpunkt in der Bibel. In 1.Kön 5,4 wird die geographische Bezeichnung עבר הנהר in der ciseuphratischen Perspektive für eben dieses Gebiet verwendet. Da sich der Terminus erst in persischer Zeit als fester Begriff für Syrien und Palästina etablierte, liegt in 1.Kön 5 sehr wahrscheinlich ein anachronistischer Gebrauch vor.[54] Dieser nachexilischen Großreichsfiktion entspricht auch die Auffassung des Chronistischen Geschichtswerks, der zufolge sich Israels klassisches Siedlungsgebiet zwischen Nil und Euphrat befindet.[55] Esr 7,25 zeigt nun die neuerliche Inanspruchnahme dieses Gebietes durch die verbindliche Lehre und Befolgung des »Gottesgesetzes« in ganz Transeuphratene. Die für hellenistische königliche Schenkungen merkmalhafte Gewähr einer eigenen Rechtsordnung trägt in Esr 7 folglich zugleich einen restaurativen wie idealtypischen Zug. Die Überlagerung eines bestimmten Topos hellenistischer königlicher Schenkungen mit einem biblischen Theologumenon ist an dieser Stelle besonders prägnant, da so das »Gottesgesetz« (Terminus: דת), das mit der Tora des Mose aus Esr 7,6.10 zu identifizieren sein wird[56], eine Gültigkeit weit über die Grenzen Judäas hinaus erhält. Zusammen mit dem oben schon besprochenen Motiv des »stiftenden Volkes«, dessen Linien sich über die chronistische Theologie zum priesterschriftlichen Bericht zum Bau der Stiftshütte ziehen lassen, kann weiterhin gefolgert werden, daß der Brief Esr 7,12-26 dem Chronistischen Geschichtswerk nahestehende Konzeptionen enthält und schon von sich aus – und nicht erst durch

---

[54] Vgl. hierzu A.F. Rainey, The Satrapy »Beyond the River«, AJBA 1,2 (1969), 51-78: »'Beyond the River' is a geographical term which later assumed specific political and administrative significance. The river is always the Euphrates, and the expression is generally used in Hebrew sources dealing with the Pre-exilic period from the standpoint of a person in Palestine. However, in the description of Solomon's empire the term clearly refers to the region west of the Euphrates, i.e., Palestine and Syria.« (51)

[55] Vgl. Japhet, 1 Chronik, 75, 275f.

[56] Vgl. auch R.G. Kratz, Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld, WMANT 63, 1991, 227f.

seinen Kontext der Esrageschichte – auch als eminent theologischer Text gelesen werden will.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Esr 7,12-26 deutliche Züge einer königlichen Schenkung aus hellenistischer Zeit trägt. Der König beschenkt aus Gründen der Pietät ein wichtiges Heiligtum mit Gütern, gewährt den am Heiligtum beschäftigten Personen Steuerbefreiung und sorgt für die Einführung und Anwendung eines indigenen Gesetzes. Zugleich zeigen sich inhaltliche Berührungspunkte mit dezidiert chronistischer Theologie, die in die Form der Schenkungsurkunde besonders bei der Darstellung des spendenbereiten Königs und Volkes, der königlichen Furcht vor dem göttlichen Zorn und bei der Übergabe der Rechtsgewalt in priesterliche Hände Eingang gefunden hat.

Für die geistesgeschichtliche Einordnung dieser königlichen hellenistischen Schenkungen ist die Erscheinung des griechisch-hellenistischen Euergetismus von entscheidender Bedeutung. Der Euergetismus hat zwei Dimensionen, eine ethische und eine politische. Die ethische Dimension ist in Aristoteles‘ Nikomachischer Ethik grundlegend entfaltet. Zu den Grundeigenschaften des μεγαλόψυχος, des »Großartigen« oder »Großmütigen«, gehört nach Aristoteles die Freigebigkeit (ἐλευθεριότης), wie er im vierten Buch seiner Ethik darlegt. Zu den ehrenvollen Aufwendungen, die der »Großartige« betreibt, gehört Aristoteles zufolge auch die dem Vermögen des »Großartigen« angemessene Beschenkung von Kulten.[57] Diese Sichtweise trifft sich mit der Tugendhaftigkeit, die Xenophon seinem königlichen Idealbild in der Kyropaidia verleiht; der tugendhafte König ist danach ein gottesfürchtiger und wohltätiger Mann.[58]

Die praktische Politik des *do ut des* bildet hingegen die andere Dimension des Euergetismus, in welcher der verpflichtende Charakter von Geschenken im Vordergrund steht.[59] Die beschenkte Stadt ist dann

---

[57] Nikomachische Ethik, IV. ii, 10f., nach der Ausgabe von H. Rackham, Aristotle XIX, The Loeb Classical Library, 1994 (Neudr.). Vgl. hierzu v.a. P. Veyne, Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike, Theorie und Gesellschaft 11, 1988 (Orig.: La pain et la cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique, Paris 1976), 29ff.; S. Joubert, Paul as Benefactor. Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection, WUNT 124, 2000, 37ff.

[58] Vgl. J.J. Farber, The Cyropaedia and Hellenistic Kingship, AJPH 100 (1979), 497-514, 499ff., mit Nachweisen.

[59] Vgl. M. Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, 1990 (Orig.: Essay sur le don, Paris 1950), 121ff., 171f.

auch eine zu erwartende loyale Stadt. So sind Geschenke z.T. auch mit dem Hinweis auf versuchte Bestechung seitens der Stadträte abgewiesen worden, wie z.B. Polybios über die Abweisung von Geschenken Eumenes' II. an die Achaier berichtet.[60]

Es überrascht hiernach nicht, wenn das Phänomen des Euergetismus bei Alexander dem Großen, Wertschätzer des Aristoteles, einen ersten deutlichen Ausdruck fand. An Geld hat es ihm nach der Eroberung der Schatzhäuser in Susa, Parsagadae und Persepolis nicht gefehlt[61], und es fügt sich, daß der Beginn der hellenistischen Herrschaft auch einen wirtschaftlichen Aufschwung im Vorderen Orient mit sich brachte.[62]

3. Achämenidischer Euergetismus?

Es ist entscheidend für das Verständnis von Esr 7, ob eine den hellenistischen Belegen entsprechende Praxis der Schenkungspolitik gegenüber den unterworfenen Völkern bei den achämenidischen Herrschern belegbar ist. Scheinbare Parallelen zu Esr 7 wie der sog. Kyros-Zylinder und die bereits erwähnte naophore Inschrift des Udjahorresnet gehen jedoch in den Zuwendungen erstens nicht so weit wie Esr 7 und gehören zweitens in den Bereich der zeitgenössischen propersischen Propaganda an zentralen Heiligtümern des Reiches in Babylon und Saïs. Wie Kyros auf dem Kyros-Zylinder als rechtmäßiger babylonischer Herrscher gefeiert wird[63], so trägt Kambyses in der Udjahorresnet-Inschrift Züge eines ägyptischen Pharaos, inklusive dessen Titulaturen. Folglich konstatiert B. Menu bezüglich der Udjahorresnet-Inschrift: »Cambyse est un vrai Pharaon«[64] Durch die Anwendung der

---

60 Polybios 22,8,1-3. Vgl. auch Bringmann/von Steuben, Schenkungen I, Nr. 68.

61 Alexander erbeutete in Susa 40000 Talente Silber und Gold sowie 9000 Golddareiken, in Parsagadae und Persepolis waren es 120000 Talente Silber. Vgl. M.A. Dandamaev, A Political History of the Achaemenid Empire, 1989, 328.

62 Vgl. O. Mørkholm, Early Hellenistic Coinage. From the Accession of Alexander to the Peace of Apamea (336-188 B.C.), hg. v. P. Gierson, U. Westermark, 1991, 23f.

63 Vgl. u.a. A. Kuhrt, The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy, JSOT 25 (1983), 83-97, 92, und *passim*.

64 B. Menu, Les carrières des Égyptiens à l'étranger sous les dominations Perses: les critères de justification, leur évolution et leurs limtes, Trans 9 (1995), 81-90, 84. Ebenso sieht A.B. Lloyd, The Inscription of Udjaḥorresnet. A Collaborator's Testament, JEA 68 (1982), 166-180, 170f., den Kambyses hier als rechtmäßigen ägyptischen König dargestellt.

je eigenen Königsideologie auf den persischen Eroberer bleiben dessen ursprüngliche königsideologische Züge verstellt. Sichtbar wird vielmehr die Rolle, die er z.B. als ägyptischer Pharao zu spielen hat.[65] Ein Blick auf die Statue Darius‘ I. aus Susa[66] kann diesen Sachverhalt illustrieren. Zunächst stellt die ägyptische Inschrift auf der Statue heraus, daß Darius als Pharao Ober- und Unterägyptens von den Göttern in vollem Umfang anerkannt ist. In Text 3 auf der Basis vor dem rechten Fuß heißt es: »(1) Der gute Gott, Herr der Beiden Länder, der König von Ober- und Unterägypten Darius – er lebe ewig! Abbild, das Seine Majestät nach (2) dem guten Gott, dem Herrn der Beiden Länder, gebildet und gemacht hat, um ein Denkmal von sich aufzustellen (und) (3) um an seinen Ka zu erinnern, an der Seite seines Vaters Atum, des Herrn der Beiden Länder (...)«[67]

Dieser Text, wie auch die gesamte ägyptische Inschrift, zeigt deutlich die Anwendung ägyptischer Königsideologie auf Darius.[68] So ist z.B. das Motiv der titularen Gottessohnschaft, in der göttlichen Legitimation des Pharaos in Ägypten seit alters verankert[69], der achämenidischen Königsideologie fremd, wie G. Ahn hervorhebt: »Gottessohn-Formeln, die in Ägypten und Mesopotamien eine wesentliche Komponente der Königspräsentation und der Legitimation des Herrschaftsanspruchs bildeten (...) fehlen in den keilschriftlichen Achämenideninschriften völlig. Lediglich der Hieroglyphentext der in Susa gefundenen Dareios-Statue mit viersprachiger Aufschrift benennt Dareios nach Maßgabe des ägyptischen Königsprotokolls als Gott, Abbild des Re, Sohn des Atum und sogar ‚[Sohn des Gottes]vaters Hystaspes‘.«[70]

---

65 Vgl. Lloyd, Inscription, 170f.

66 Vgl. allgemein zu Fundumständen und Inschriften M. Kervan, D. Stronach, F. Vallan, J. Yoyotte, Une statue de Darius découverte à Suse, JA 260 (1972), 235-266.

67 Übersetzung: U. Kaplony-Heckel, Die in Susa neu entdeckte Statue des Darius I., in: TUAT I,6: Historisch-Chronologische Texte III, 1985, 609-613, z. St.

68 Vgl. J. Yoyotte, Les inscriptions hiéroglyphiques. Darius et l'Égypte, in: M. Kervan, D. Stronach, F. Vallan, J. Yoyotte, Une statue de Darius découverte à Suse, JA 260 (1972), 235-266, 260.

69 Vgl. R. Gundlach, Die Legitimation des ägyptischen Königs – Versuch einer Systematisierung, in: R. Gundlach, C. Raedler (Hg.), Selbstverständnis und Realität. Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Mainz 15.-17.6. 1995, ÄAT 36,1, 1997, 11-20, 19.

70 Ahn, Herrscherlegitimation, 185.

Die Präsentation des Darius folgt damit im ägyptischen Text ganz den ägyptischen Vorbildern. Die Kehrseite hingegen, diejenige der persischen Besatzungsmacht, wird auf derselben Statue innerhalb der persisch-elamisch-akkadischen Trilingue hervorgehoben. Hier wird Darius ganz in den Bahnen seiner aus den Bisutun-Inschriften bekannten Königsideologie vorgestellt. Die altpersische Inschrift lautet in der Übersetzung: »(1) Ein großer Gott ist Ahura Mazda, der diese Erde geschaffen hat, der jenen Himmel geschaffen hat, der den Menschen geschaffen hat, der das Glück für den Menschen geschaffen hat, der Darius zum König gemacht hat. Dies ist die Statue aus Stein, (2) die der König Darius in Ägypten zu machen befohlen hat, damit in Zukunft jedem offenbar werde, dass der Persische Mann Ägypten hat (...)«[71]

Der Eingangsteil und die Königstitulatur entsprechen den bekannten Stereotypen der Inschriften Darius' I.[72] Doch in Z. 1f. wird die Absicht des inschriftlichen Textes auf der Statue deutlich: »Dies ist die Statue aus Stein, die der König Darius in Ägypten zu machen befohlen hat, damit in Zukunft jedem offenbar werde, daß der Persische Mann Ägypten hat.« Der in Z. 2 für »hat« verwendete Ausdruck *adāriya* ($_1$*dar-*) kennzeichnet das Besitzverhältnis. Eine gewalthafte Konnotation dieses Ausdrucks begegnet z.B. in DB II, Z. 75, 90, wo Kent jeweils »kept bound« übersetzt.[73] Es wird deutlich, daß auf der Statue zwei unterschiedliche Perspektiven zur Sprache kommen: Zunächst die ägyptische Sicht, in der Darius legitimer Pharao ist, dann der persische Blickwinkel, der Darius als Fremdherrn über Ägypten sieht. Da die oben erwähnte Darstellung des Kambyses (und des Darius I.) in der Udjahorresnet-Inschrift die gleichen Bahnen wie der ägyptische Text der Darius-Statue aus Susa benutzt, liegt der Verdacht einer propersischen Propagandaschrift, die die Legitimierung des Fremdherrschers als rechtmäßiger Herrscher über Ägypten zum Ziel hat, nahe. Unterstrichen wird diese Vermutung durch den Mangel an tatsächlichen Zeugnissen materieller Hilfe durch persische Herrscher. Als Wirtschaftszentren ihrer Regionen wurden die wichtigen Tempel in Ägypten durch königliche Zuwendungen und Schenkungen gefördert. Diese Schenkungen sind in den von D. Meeks so bezeichneten »stèles

---

71 Übersetzung: Kaplony-Heckel, Statue, z. St.
72 Vgl. z.B. DB I, Z. 1ff.; DNa, Z. 1ff.; DNb, Z. 1ff.
73 Vgl. Kent, Old Persian, 122ff.

de donations« greifbar. Es ist auffällig, daß diese Stelen mit dem Ende der 26. Dynastie, also mit dem Ende der Saitenzeit und dem Beginn der Perserzeit, verschwinden: »Les stèles de donations (...) disparaissent brusquement avec la fin de la 26e dynastie. L'arrivée des Perses, la décision de Cambyse de limiter les biens des temples en constituent, comme cela été suggéré il y a longtemps, une des raisons majeures. Mais la domination des Perses n'eut qu'un temps et, ceux-ci repartis, ces raisons ne peuvebt pas prévalu. De fait, dès la 29e dynastie, sous Néphérités et Achoris, réapparaissent des stèles (...)«[74] Während diese Zeugnisse über königliche Donationen an ägyptische Tempel in der persischen Zeit fehlen, so treten sie in ptolemäischer Zeit wieder auf, wie die bekannte Satrapen-Stele zeigt. Diese Stele enthält ein Dekret des späteren Königs Ptolemaios I. Soter zugunsten der Götter von Buto. Entsprechend hellenistischer Gepflogenheiten wird die Schenkung als Dekret mitgeteilt.[75]

Es spricht, zusammenfassend gesagt, wenig für einen den hellenistischen Gepflogenheiten entsprechenden Euergetismus in bereits persischer Zeit durch die Achämeniden. Es fehlen zum einen der königsideologische Hintergrund und folglich zum anderen die entsprechenden Belege. Für den Bereich Ägyptens wird sogar das Urteil von H. Sternberg-el Hotabi zutreffen, nach der die Perser vorrangig die Ausbeutung der ägyptischen Ressourcen betrieben.[76] Sternberg-el Hotabi nennt hier an erster Stelle die Abgabe von Tributen und deren soziale Folgen[77], und es verdient Beachtung, daß anders als ein königlicher Euergetismus die Einnahme von Tributen aus den unterworfenen Gebieten einen zentralen Ort in der persischen Herrscherideologie besetzt. Besonders aussagekräftig ist das bekannte Relief auf den Osttreppen des *Apadāna* von Persepolis, auf dem die Gesandtschaften der unterschiedlichen unterworfenen Völker dem Großkönig Geschenke

---

74 D. Meeks, Les donations aux temples dans l'Égypte du Ier millénaire avant J.-C., in: E. Lipiński (Hg.), State and Temple Economy in the Ancient Near East II, OLA 6, 1976, 605-687, 653f.

75 Vgl. zur Übersetzung: U. Kaplony-Heckel, Das Dekret des späteren Königs Ptolemaios I. Soter zugunsten der Götter von Buto (Satrapenstele), 311 v.Chr., in: TUAT I,6: Historisch-Chronologische Texte III, 613-619.

76 Vgl. H. Sternberg-el Hotabi, Die persische Herrschaft in Ägypten, in: R.G. Kratz (Hg.), Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 22, 2002, 111-149, 128f.

77 Vgl. Sternberg-el Hotabi, Herrschaft, 115f.

darbringen.[78] Die Darbringung des Tributs bezeugt dabei die Anerkennung der persischen Weltherrschaft durch die unterworfenen Völker.[79] Auch in den achämenidischen Königsinschriften ist das Motiv des Tributs ein zentrales Merkmal ausgeübter Weltherrschaft.[80] Die Udjahorresnet-Inschrift sollte in diesem Lichte vor allem als punktuelle Propagandaschrift für die persischen Könige Kambyses und Darius I. und nicht als Normalfall persischer Religionspolitik angesehen werden. Esr 7 hingegen widerspricht sogar der skizzierten persischen Ideologie, wenn die Schatzhäuser des Königs, in die ja die gesammelten Tribute vor ihrer Weiterleitung flossen, ihre Pforten öffnen sollen und das Geld nach Jerusalem geleitet werden möge. Der jeweilige Ort, demgegenüber Respekt zum Ausdruck gebracht werden soll, ist damit vertauscht: nicht Persepolis, sondern Jerusalem mit seinem Tempel wird der Tribut letztendlich dargebracht. Es wird an dieser Stelle evident, worauf die Propaganda des Textes zielt: auf den Tempel in Jerusalem und – mit dem entsprechendem Achtergewicht – das von Esra betreute Gottesgesetz; der persische Großkönig hingegen wird als pietätvoller Stifter nach dem Vorbild sowohl der chronistischen Ideologie als auch der hellenistischen königlichen Schenkung gezeichnet. Es hat demzufolge den Anschein, als stünde inhaltlich ein dem Chronistischen Geschichtswerk nahestehendes Konzept, das sich formal eines typisch hellenistischen Vorgangs, einer königlichen Schenkung, bedient, hinter dem Brief des Artaxerxes aus Esr 7.

4. Schluß

Die historische Entstehung des Judentums oder der Tora läßt sich damit ebenso wenig anhand von Esr 7 als Ergebnis persischer Politik aufzeigen, wie z.B. die Entstehung der Septuaginta anhand des Aristeasbriefes als Ergebnis des Betreibens von Ptolemaios II.[81] In beiden Fällen dürften wesentlich komplexere Vorgänge hinter den späteren vereinfachenden Projektionen stehen. Während jedoch der

---

[78] Vgl. M.C. Root, The King and Kingship in Achaemenid Art. Essays on the Creation of an Iconography of Empire, Acta Iranica 19, 1979, 282ff.

[79] Vgl. hierzu auch die Darius-Inschrift DNa, Z. 15-22.

[80] Vgl. DB I, Z. 19; DPe, Z. 9f.; DNa, Z. 19; DSe, Z. 18; XPh, Z. 17. Vgl. auch Ahn, Herrscherlegitimation, 301f.

[81] Vgl. P. Kahle, Die Kairoer Geniza. Untersuchungen zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes und seiner Übersetzungen, 1962, 222ff.

Aristeasbrief u.a. eine Ätiologie der Septuaginta bietet, so bleibt die Entstehung der Tora auch nach Esr 7 weiterhin in Dunkel gehüllt. Im Vordergrund steht nicht das »Wie«, sondern das »Daß«. Für Esr 7 (und die ganze Esrageschichte) ist klar, daß das legitime Judentum und die legitime Tora aus der Mitte der Gola kommt. Bereits Esr 1-6 haben von dem Problem der Zugehörigkeit zu »Israel« gehandelt (vgl. Esr 4,1ff.; 6,19ff.), und dieser Punkt rückt mit dem Problem der »Mischehen« (Esr 9f.) und der Verlesung der Tora vor der Volksgemeinde (Neh 8) in der Esrageschichte nun vollständig in den Blickpunkt. Auch Esr 7 trägt hierzu seinen Teil bei, wenn der persische Großkönig das »Gottesgesetz« legitimiert, wobei dessen Handhabe durch die Person des Esra – und die durch ihn Beauftragten – mit dieser Legitimation eng verbunden ist. Esr 7 bedeutet in dieser Perspektive die legitime und in ihrer Anwendung personengebundene Einführung der Tora in Judäa und Jerusalem. Nach der Fabel der Esrageschichte ist diese Tora vorher in Judäa und Jerusalem unbekannt. Neben der besonderen Wertschätzung des Tempels in Jerusalem ist es damit v.a. das »Gesetz« im Sinne der Tora, welches das palästinische nachexilische Judentum durch die Hand Esras mit der Autorität des Großkönigs Artaxerxes erhält. Dessen königliche Autorität ist gemäß Esr 1,2 für die nachexilische Zeit gesichert. Analogien finden sich – wie eingangs dargelegt – bei Deuterojesaja. Gleichzeitig bedeutet die Lehre und Befolgung des jüdischen Gesetzes in ganz Transeuphratene eine Emanzipation von der persischen Oberhoheit. Mit Esr 7 entläßt der Großkönig gewissermaßen das Judentum in eine *eigene* Autonomie, durch Esra und dessen Anwendung der göttlichen Tora legitim verwaltet.

Esr 7 und die Esrageschichte bilden damit eine fiktive Etappe der im Esra- und Nehemiabuch dargestellten nachexilischen Restauration in Judäa und Jerusalem. In dieser Etappe geht es in erster Linie nicht um das städtische Zentrum Jerusalem mit Tempel- oder Mauerbau, sondern um die für die Volksgemeinde verbindliche Einführung einer geistigen Mitte, der Tora, die z.Z. der Abfassung von Esr 7 in wahrscheinlich (früh-)hellenistischer Zeit bereits fixer Maßstab religiösen, sozialen und auch rechtlichen[82] Handelns gewesen sein dürfte. Die

[82] Zu verweisen ist hier auf die Sammlung J.M.S. Cowey, K. Maresch, Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3-133/2 v.Chr.) (P. Polit. Iud.). Papyri aus den Sammlungen von Heidelberg, Köln, München und Wien, Abhandlungen der

Rückprojektion in persische Zeit und damit auf göttlich-persische Autorität bedeutet insofern auch die Etablierung eines *status quo*, bei dem eine schriftliche Tora und deren Handhabe durch den paradigmatischen Schriftgelehrten und Priester Esra (und dessen Nachfolger) festgelegt wird.

Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften: Papyrologica Coloniensia XXIX, 2001. In Nr. 4 wird in Z. 23f. in Zusammenhang einer Auflösung eines Verlobungsverhältnisses der aus LXX Dtn 24,1.3; Jer 3,8 bekannte »Scheidebrief« (βιβλίον ἀποστασίου) erwähnt. Im Kommentar dazu heißt es: »Die Sprache der LXX und die spezifische Bezeichnung für den Scheidebrief lassen aus Ägypten nun zum ersten Mal spezifisch jüdische Verhaltensweisen im Eherecht zu Tage treten, eine Tatsache, die umso wertvoller ist, als die Forschung gerade im Eherecht bislang darauf hinweisen konnte, daß sich hier jüdische Vorstellungen in der Sprache der Urkunden nicht niedergeschlagen hätten.« (Cowey/Maresch, Urkunden, 70) Der heteronomen antiken hellenistischen Rechtsvorstellung entspricht, dass in einem jüdischen Politeuma auch jüdisches Recht – zumindest in gewissem Umfang – zur Anwendung kommen konnte. Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß die Rechtsmaßnahmen Esras auf ehe- und familienrechtliche Angelegenheiten bezogen sind.

Jüdischer Synkretismus[1]

Dieter Georgi

Versteht man Synkretismus[2] als Versöhnung von anscheinend oder auch offenkundig Widersprüchlichem oder gar Feindlichem und sieht im interkulturellen und interreligiösen Synkretismus vornehmlich den aktiven Dialog zwischen verschiedenen, auch einander entgegengesetzten Kulturen und Religionen, dann ist das Judentum schon in seinem Ursprung synkretistisch, sowohl in seiner Praxis wie in seiner Ideenwelt.[3] Dialog und Austausch vollzogen sich in allen Lebensberei-

---

[1] Ein Übersichtsartikel wie der folgende muß sich in Bezug auf Einzelnachweise zurückhalten. Im Anhang findet sich eine Zusammenstellung einführender Arbeiten. Unter den dort angegebenen Arbeiten sind die Bücher von M. Hengel und L.H. Feldman besonders reich an primärem Material, an sekundären Quellenverweisen und an weiterführenden Anregungen, weit mehr als die Neuauflage von E. Schürer, die zwar viel neuen Stoff liefert, ihn aber wegen der leider fortgesetzten ideologischen Orientierung an der konservativ-theologischen deutschen Originalausgabe das Neue eher verstellt, häufig sogar falsch einordnet und kommentiert, vor allem hinsichtlich der Bewertung und Beachtung des Diasporajudentums und des Verhältnisses des palästinischen Judentums zum Hellenismus. Eine gewisse sozialgeschichtliche Strukturierung des folgenden Artikels soll die hinter dem Phänomen des Synkretismus stehenden Triebkräfte verständlicher machen und sie der religionswissenschaftlich unangemessenen häresiologischen Perspektive entziehen.

[2] Im Sinn des ersten Vorkommens des Begriffs in den Moralia 490ab des Plutarch; s. dazu C. Colpe, Synkretismus, KP 5, 1973, 1648-1652. Jeder Dialog schließt immer eine gewisse Art von Anerkennung und damit auch von Akkommodation mit ein. Religionsmischungen ohne jedes Identitätsbewußtsein sind religionsgeschichtlich extrem selten. Vollständige Identitätsleugnung hinsichtlich des traditionell Vorgegebenen ist unbekannt außer in Fällen von radikaler Konversion oder völliger Religionsabsage. Das Judentum entwickelte eine der israelitischen Religion und Kultur bereits eigene Inbeziehungsetzung von Partikularität und Universalität weiter – sogar mit der gelegentlichen Tendenz, das Partikulare für das Universale auszugeben. Das kam der Dialektik von Partikularem und Universalem entgegen, die sich in der hellenistischen Kultur seit Alexander entwickelte.

[3] Die neuere religionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche Forschung rechnet bei der Erfassung interreligiöser Beziehungen nicht mehr nur mit direkten Beziehungen und Abhängigkeiten, sondern auch mit indirekt vermittelten. Dazu kommt die Möglichkeit von vergleichbaren Erscheinungen auf Grund gleichzeitiger soziokultureller, soziopsychologischer und auch sozioökonomischer Situationen und Bedingungen, einer differenzierteren Neufassung dessen, was man früher allzu global Zeitgeist genannt hat. Im folgenden sind diese zuletzt erwähnten Erscheinungen aus Platzgründen ausgelassen. Unter religionswissenschaftlichem Horizont läßt sich das Phänomen Synkretismus sogar im Kontext von aggressiver Polarisierung und Isolierung erkennen, denn Polemik kann sich nur dadurch verständlich machen, daß sie die Gegensei-

chen, was bei der religiösen Durchdringung des ganzen antiken Lebens zu erwarten war.

Schon in der vorexilischen Zeit Israels and Judäas konnte der offizielle zwischenstaatliche Verkehr mit der Umwelt in allen seinen Formen nicht ohne Respektierung anderer religiöser Traditionen und nicht ohne die gemeinsame Anerkennung von etwas religiös Übergreifendem geschehen. Das blieb auch nach dem Exil der Fall. Seit den Tagen Davids hatte es intensive diplomatische Kontakte mit der Außenwelt gegeben, damals bereits auch den Austausch von Arbeitskräften von verschiedenem Status. Später gab es dann auch einseitige Anheuerungen aus dem außerpalästinischen Raum,[4] mehr oder weniger aggressi-

---

te, wie verzerrt auch immer, in den eigenen Sprach- und Denkhorizont mit einbezieht. Für den judäisch-jüdischen Bereich war das besonders charakteristisch: hier war Ausgegrenztsein mit dem Bekenntnis zum Schöpfer der ganzen Welt und aller Völker verbunden und war insofern inklusiv. Das antike Judentum hat so etwas wie eine Ghettoisierung nur als extreme Ausnahme verstanden, so wie auch später eine solche Isolierung jüdischer Gemeinden, wann und wo auch immer, eher von außen aufoktroyiert und weniger selbst gewählt war. Die Gemeinde in Qumran und die von Philo beschriebenen Therapeuten waren solche Ausnahmen: Gruppen in Selbstisolierung. Aber selbst sie waren nicht ohne aktiven Kontakt mit ihrer Außenwelt. Beide hatten mindestens Beziehungen zu Gleichgesinnten, die möglicherweise nicht völlig gleich organisiert waren. Von der Qumrangruppe wird gesagt, daß ihre Mitglieder Handel mit Heiden treiben können, wenngleich mit bestimmten Auflagen (CD 12, 8-11; 13, 14-16). Die Beschränkung des Verkaufs allein auf Barzahlung ebenso wie die Annahme von Geldzuwendungen durch die Gemeinschaft (so auch bei den Therapeuten) zeigt Integration in den allgemeinen Zahlungs- und Finanzverkehr mit seinen direkten ökonomischen Bedingungen und indirekten religiösen Bindungen. Außerdem zeigen beide Gruppen Parallelen zu, wenn nicht gar Überschneidungen mit zeitgenössischen paganen religiösen und philosophischen Phänomenen. Das Zusammenleben von Juden in bestimmten Stadtbezirken (πολιτεύματα), wie es vor allem aus Alexandrien bekannt ist, hatte weder Zwangs- noch gar Ghettocharakter. Es war vielmehr Anpassung an die multikulturelle Ausprägung hellenistischer und römischer Urbanität, die auch andere landsmannschaftlich oder sonst subkulturell organisierte Gruppen nutzten. Eine die Grenzen der einzelnen Stadt übergreifende Kommunikation von Gleichgesinnten war damit ermöglicht, indirekt eine Stärkung der pluralistischen Grundstruktur der hellenistisch-römischen Gesamtkultur. Im übrigen dürfen zwei Dinge nicht übersehen werden. Einmal schloß der auch außerhalb des Judentums bekannte religiöse Partikularismus Offenheit nicht unbedingt aus. Das deutlichste Beispiel ist der offizielle Transfer von Kultobjekt, Kult und Kultpriestern der »Magna Mater« von Kleinasien nach Rom während des Zweiten Punischen Krieges. Dieser Kult und die offizielle römische Religion blieben sich nicht nur fremd, sondern schlossen sich trotz Nachbarschaft gegenseitig aus. Zum anderen konnte antike Herrschaft religiösen Partikularismus im Kontext einer Sicherung von »divide et impera« durchaus gebrauchen.

4 Die Anwerbung ausländischer Arbeiter durch israelitische Autoritäten war viel seltener.

ve Umsiedlungen, das babylonische Exil eingeschlossen, schließlich auch selbständige Auswanderungen und daneben immer stärker aktive Mission, alles nicht ohne interkulturelle und interreligiöse Voraussetzungen und vor allem Folgen. Natürlicher Weise war der Austausch, zunächst der Judäer und dann der Juden, mit anderen Kulturen und Religionen in der sich bildenden israelitischen und judäischen Diaspora am intensivsten, und deshalb wurde auch das Phänomen des »jüdischen« Synkretismus dort am offenkundigsten.[5] Wir werden seine Entwicklung in einem Gang von Ost nach West und rund um das Mittelmeer zurück nach Osten, ins Land Israel, nachzeichnen. Wir werden in Babylonien beginnen, wo das Judentum entstand. Bei seiner Entstehung in exilischer und nachexilischer Zeit haben die damaligen Weltmächte, erst Babylonien und dann Persien, Pate gestanden.[6]

Neuerdings stellt sich immer stärker heraus, daß der Begriff Ἰουδαῖος für die Zeit vor dem Zweiten Jüdischen Krieg nicht mehr so einfach mit »jüdisch« gleichgesetzt werden kann. Noch im 1. Jahrhundert n.Chr. meint der griechische Begriff Ἰουδαῖος zunächst »judäisch«, d.h. Menschen und Dinge aus der Region »Judäa«. Dieser Sprachgebrauch wird durch die Evangelien weitgehend bestätigt. In dieses buchstäbliche Verständnis wurden zunächst auch Angehörige der Diaspora mit einbezogen, weil sie als auf den Tempel in Jerusalem, d.h. die zentrale Mitte des judäischen Tempelstaats, hin orientiert angesehen wurden, eine Loyalitätsbeziehung, die auch Heiden verstehen

---

5 Die mesopotamisch-babylonische Exilsgemeinde der Judäer pflegte Kontakte mit dem Heimatland ebenso wie mit anderen judäischen Gemeinden, die sich weltweit zu verbreiten begannen und auch Verbindungen untereinander etablierten, nicht nur mit dem Tempelstaat in Palästina. Von einer Selbstmarginalisierung oder gar Selbstisolierung dieser torahbezogenen Diasporagemeinden kann keine Rede sein.

6 Die folgenden Erörterungen sind dessen eingedenk, daß die in der wissenschaftlichen Diskussion über das Judentum leider immer noch gängigen Begriffe »Orthodoxie« und »normativ« anachronistische Wortschöpfungen protestantischer Wissenschaftler sind, die ihren Ursprung in der antijüdischen Auffassung des traditionellen Protestantismus haben, zu der die gängige Meinung gehörte, daß das Judentum ein Vorgriff auf die autoritäre zentralistische Lehr- und Organisationsdisziplin und Kontrolle der römisch-katholischen Kirche gewesen wäre. Forscher wie der erste Inhaber meines Harvardlehrstuhls, George Foote Moore, waren sich leider dieses Ursprungs der erwähnten Begrifflichkeit nicht bewußt. Die Irritationen, die der Begriff Synkretismus in jüdischer und christlicher Optik erzeugt, sind über weite Strecken künstlich. Nur eine völlig isolationistische Kultur und Religion könnten das vermeiden. Eine hermetische Absonderung von seiner Außenwelt hat aber das Judentum in keiner seiner Formen je geübt.

konnten. Dafür sprechen z.B. die Belege in Plutarchs QuaestConv IV 4-6. Hier fußt IV 6 auf dem Tempelgottesdienst in Jerusalem. Die in den Makkabäerbüchern erhaltene diplomatische Korrespondenz belegt, daß die Makkabäer/Hasmonäer im 2. Jh. v.Chr. die Diaspora unter ihre Schirmherrschaft zu stellen und dafür Verbindung und Kollaboration mit ausländischen, also heidnischen, Mächten zu etablieren versuchten. Anscheinend machten diese diplomatischen und propagandistischen Bemühungen auf Torahfromme in der Diaspora Eindruck, und man sah einen Vorteil in einer vom Ausland anerkannten hasmonäisch-judäischen Schirmherrschaft über die Diaspora.[7] Jedenfalls anerkannten die ausländischen Mächte, nicht zuletzt die Römer, diese hasmonäischen Anstrengungen in unterschiedlichen Graden und auf verschiedene Weise. Die Eroberungen von Restpalästina durch die Judäer seit Hyrkan machte diese Gleichsetzung von Judäern und Juden für die ausländischen Mächte und vor allem die Römer noch verständlicher. Als letztere schließlich seit Pompejus die hasmonäische Herrschaft über Judäa und sein Umfeld durch ihre eigene ersetzten, den Protektorat über den Tempel übernahmen und damit die Rechtskonstruktion des Tempelstaats adoptierten – von den Persern eingerichtet, von Antiochus III. bekräftigt –, orientierten sie die Privilegien für die Ἰουδαῖοι ganz selbstverständlich an der Beziehung zu Jerusalem und Judäa und dehnten dies entsprechend ihrem heidnischen Kultverständnis über den Tempelstaat hinaus auf alle aus, die sich mit diesem Tempel identifizierten. Dies wurde dadurch verstärkt, daß sich die Römer seit Caesar in der Nachfolge der Hasmonäer auch um die Schirmherrschaft über die judäischen Synagogengemeinden in der Diaspora bemühten. All das vermehrte natürlich die Neigung der Mehrheit der Angehörigen der postisraelitischen Traditionsgemeinschaft, sich mit Judäa und den judäischen Gemeinden eher zu identifizieren als mit den galiläischen oder gar den samaritanischen und so Anerkennung und Schutz der ausländischen Herren und die damit verbundenen Privilegien zu genießen.[8] Das bedeutete eine Zurücksetzung und weitgehendes Übersehen

---

[7] Es ist allerdings fragwürdig, ob alle Diasporagemeinden auf diese Schirmherrschaft Wert legten. Es hat wahrscheinlich sogar in Städten wie Antiochien Protest dagegen gegeben. S.u. S. 166 und Fußnote 63.

[8] Eine Einheit religiöser oder staatlicher Art konnte im israelitischen Mutterland nach dem Exil nicht wiederhergestellt werden, aus welchen Gründen auch immer. Daß die beiden Folgereligionen der ursprünglichen israelitischen Religion, nämlich die sama-

der außerjudäischen Spielarten von Torahfrömmigkeit. All das muß mit der Beobachtung zusammengebracht werden, daß seit dem zweiten Jahrhundert v.u.Z. das Verständnis des Begriffs »Judäer« im späteren allgemeineren Sinn, also von Juden, in der Diaspora unter Anhängern und Anhängerinnnen der israelitischen Überlieferungen zunahm. Philo belegt, daß der Begriff Ἰουδαῖος in seiner Zeit auch in einem allgemeineren Sinn, ohne ausdrückliche Verbindung zu Judäa oder Jerusalem, verstanden werden konnte, was durch den Sprachgebrauch des Paulus bestätigt wird. Dies ging zusammen mit der Entwicklung des Begriffs Ἰουδαισμός als torahbezogener Lebens- und Glaubensweise. Damit verbunden ist das allmähliche Verschwinden des – ebenfalls zunächst und vor allem auf Judäa bezogenen – ἔθνος-Begriffs aus dem Kontext der Ἰουδαῖος-Belege aus der Diaspora. Philo und die Diasporagemeinden in Ägypten verstanden sich aber als Jerusalem und Judäa ebenbürtig.

Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Babylonier, die Sistierung des Tempelkults und die Exilierung des führenden Bevölkerungsteils über zwei Generationen hinweg hatte eine völlige Neuorientierung der judäischen Kultur und Religion forciert. Selbst die priesterliche Elite unter den judäischen Exulanten konnte nicht um wesentliche Adjustierungen herumkommen. Daß die Babylonier das Geschriebene geradezu vergötterten, den größten Literaturschatz bis dato ihr eigen nannten, von dem einzelne Werke geradezu kanonische Geltung besaßen,[9] Gesetz und Weisheit darunter,[10] und eine entsprechende

---

ritanische und die judäische, ihren jeweiligen Restaurationsbemühungen den Pentateuch zugrunde legten, belegt, daß im Exil und sogar auch danach Beziehungen und erfolgreiche Kooperation zwischen den exilierten Führungsgruppen beider früheren Teilreiche und ihren Nachfolgern bestanden haben mußte, mit der endgültigen Verschriftlichung der Torah als Ergebnis. Die Charakterisierung der Samaritaner und Samarias als durch Nichtisraeliten überfremdet und ihrer Religion als durch Fremdeinflüsse verfälscht, ist in der Substanz eine nachträgliche polemische Verzeichnung durch spätere Führungskreise in Judäa. Eine wirkliche Trennung zwischen Samaria und Judäa, vor allem in religiöser Hinsicht, ist nach neuesten Forschungen erst viel später eingetreten als früher angenommen.

[9] Eine Folge von babylonischen, persischen, griechischen und hellenistisch-römischen Entwicklungen in Sachen Schrift und Tradition hat Eltern- und Patenschaft bei den jüdischen und christlichen Kanonversuchen eingenommen. Aus diesen Kulturen, besonders der griechisch-hellenistischen, stammte aber auch die relative Bevorzugung des Ungeschriebenen vor dem Geschriebenen, selbst im Kontext des Rechts. Zu dem Kanonthema im Hellenismus s. D. Georgi, Die Aristoteles- und Thephrasausgabe des

Schriftgelehrsamkeit ausgebildet hatten, machte auch auf die Führung der Exilierten Eindruck.

Als dann die Perser das babylonische Reich besiegten, lernten die Verbannten aus dem Westen eine Kultur kennen, in der Tempel und Opfer geringer geschätzt wurden als es in der Antike sonst bis dahin bekannt war. Die Exilierten gewannen so wichtige Anregungen für eine Neubetrachtung ihres Erbes.

Als die religionspolitisch geschickten Perser den judäischen Gott als »Himmelsgott« anerkannten,[11] akzeptierte auch die konservative Führung der Exulanten wesentliche Regierungsakte der persischen Großkönige: die Rückführung eines Teils der Exilierten, den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels und die Wiedereinrichtung des Tempelkultes. Esra und Nehemia und ihre unmittelbaren Vorgänger waren Vertreter und Mittler persischer Interessen und großköniglicher Aufträge bei Restauration und Neubeginn in Palästina nach dem Exil. Die Etablierung der Torah als Grundgesetz von Religion und Gesellschaft Judäas geschah durch dieses Toleranzedikt des persischen Großkönigs, das uns bruchstückweise in Esra 7 erhalten ist.

Ohne gewisse Zugeständnisse an die persische Kultur und Staatsreligion konnten Übernahme und Durchführung persischer Beamtenstellen und Staatsaufträge durch Nichtperser natürlich nicht geschehen. Umgekehrt sah aber auch die persische Reichsmacht einen Vorteil in der Anerkennung der sozialen, kulturellen und religiösen Unabhängigkeit der unterworfenen Völker, vor allem der sich anscheinend durch besondere Loyalität auszeichnenden judäischen Exilierten. Religiöser

---

Andronikus v. Rhodus, in: R. Bartelmus u.a. (Hg.), Konsequente Traditionsgeschichte, FS K. Baltzer, OBO 126, 1993, 45-69.

10 Beide mehr oder weniger gleichgesetzt.

11 Esr 7,12.21.23; wörtlich: »Gott, der Höchste«. Die Judäer konnten diese Gottesbezeichnung mit dem alten, mit den semitischen Völkern der Umwelt geteilten und dann biblisch integrierten Gottesnamen 'El Elyon' gleichsetzen. Jedenfalls taucht er in der judäischen Tradition seit dieser Zeit wieder auf, gerade auch in den aramäischen Stücken des Daniel (2,4b-7,28) Es darf im folgenden nicht übersehen werden, daß bereits die biblische Tradition viele göttliche Beinamen kennt und die Neigung zu göttlichen Beinamen und Umschreibungen im Judentum nicht etwa erlahmte sondern noch zunahm. Es darf nicht übersehen werden, daß bereits das Erste und Zweite Gebot dadurch, daß das Verbot die Existenz der Verehrung von anderen Göttern in Israel vorausssetzt, auch mit einheimischem israelitischem Synkretismus rechnen. Einblick in die neuere Diskussion bei F. Stolz, Synkretismus, II Altes Testament, TRE XXXII, 2001, 530-533.

Partikularismus, einschließlich des Verbots von Mischehen, konnte auch von babylonischen und persischen Machthabern als das Gesamte stabilisierende Isolationsmaßnahme einer Minderheit verstanden und unterstützt werden. Das Miteinander von politischer Offenheit und religiöser Isolierung in unseren historischen Quellen (Esra und Nehemia) oder auch in unseren legendarischen Texten (bei Daniel und in den sogenannten Pagenlegenden) waren für antikes, nicht nur jüdisches Verständnis verständlich.[12]

Die nach Jerusalem Zurückkehrenden scheinen – jedenfalls was ihre Führung anging – aus eher konservativen Kräften bestanden zu haben. Die, die Babylon unter persischer Herrschaft des Bleibens wert fanden, bekundeten durch ihre Entscheidung, daß die Exilserfahrung der Möglichkeit eines Lebens nach dem Willen des Gottes Israel ohne Tempelgebäude, die Regelmäßigkeit offizieller priesterlicher Akte und sogar ohne die Garantie und den Schutz des Heiligen Landes auf Dauer gestellt werden konnte. Mehr oder weniger revelatorische Präsenz der göttlichen Wirklichkeit war für die einen die Thora, für die anderen aber die sich rapide weiter entwickelnde Weisheit.[13] Was immer die in Mesopotamien verbleibenden Judäer zurückhielt, war der konstitutive Kern einer Revolution, die das Judentum bis zur Gegenwart nicht nur zu einem mehrheitlichen Diasporaphänomen machte, sondern auch zu einer Weltreligion. Am langen Ende dieser Exulanten stehen dann auch Mischna, Tosephta und Talmud, die Grundsäulen der überwiegenden Mehrheit des künftigen Judentums. Aber ehe es zu letzterem kam, mußte erst das weltgeschichtlich bedeutsame Diasporajudentum seine Erfahrungen weiter ausbauen.

Die Erforschung des nachexilischen Judentums hat bislang zu wenig die Möglichkeiten bedacht, die die persische Regierung der Kommunikation nicht nur im Inland sondern auch mit dem Ausland eröffnete, nicht nur für sich, sondern auch für andere, die an dieser Öffnung

---

[12] Bei der Diskussion über Synkretismus darf nicht ignoriert werden, daß schon Gesamtisrael und seine beiden Folgereiche in regem diplomatischem Austausch mit ihrer Umwelt gestanden hatten und das immer auch kulturelle Kommunikation eingeschlossen hatte, was in der Antike immer auch religiöse Kontakte einbegriff. Dieser kulturelle Dialog verstärkte sich in der Exilszeit.

[13] Zwei Phänomene, die selbst in exilischer und unmittelbar nachexilischer Zeit noch nicht ausdrücklich identifiziert wurden. Jesus Sirach ist der erste, der diese Identifizierung explizit bekundet. Hat er sie aus der babylonischen Diaspora signalisiert erhalten?

interessiert sein konnten, nicht zum wenigsten auch die babylonischen Judäer und Judäerinnen.[14] Es war dies sicher ein wichtiger Faktor in dem enormen Wachstum der judäischen Diaspora.[15]

Im nachexilischen Judentum wurden die dialogischen Möglichkeiten der intensiven diplomatischen Kontakte mit der Außenwelt seit der Königszeit fortgesetzt,[16] samt der Folgen für die Erweiterung des Handels und der Beteiligung am wachsenden internationalen Arbeitsmarkt, wozu auch die Bereitschaft zur Tätigkeit als Söldner gehörte.[17] Aber das enorme Wachstum der torahbewußten Diaspora läßt sich nicht allein durch Zunahme und Auswanderung judäischer Bevölkerungsteile erklären. Erfolgreiche Werbung muß dazu gekommen sein.[18]

---

[14] Es kann nicht gleichgültig sein, daß schon die beiden vorexilischen israelitischen Staaten, erst recht dann das nachexilische Judentum die kontinuierliche Existenz von Jahwe-Gläubigen außerhalb des Landes Israel nicht notwendig als Gottesstrafe ansahen, sondern dem auch positiven Sinn abgewinnen konnten.

[15] Die früheste Demonstration einer solchen positiven Betrachtungsweise findet sich in der Josephsgeschichte. Die Daniellegenden (Dan 1 und 3-6) und die Pagenlegenden (1Esr [LXX] 3,1-4,63) belegen, daß sich solches Denken geradezu nahtlos in nachexilischer Zeit fortsetzte. Die Helden dieser Geschichten sind eher Opfer eines widrigen Geschicks als Schuldige, und sie bestehen die Herausforderung dieser »Entfremdung« in vorbildlicher Weise.

[16] Soweit es die politisch-rechtliche Lage zuließ.

[17] Militärdienst im Ausland war nicht denkbar ohne eine gewisse Respektbezeugung vor der Gottheit oder den Gottheiten der Regierenden und Führenden der anheuernden ausländischen Macht, von den Loyalitätsproblemen ganz zu schweigen. Verpflanzte Bauern mußten – schon aus Gründen antiker Agrartechnik – den autochthonen Mächten und Ordnungen einen gewissen Respekt zollen.

[18] S. dazu D. Georgi, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike, WMANT 11, 1964, 82-187, ders, The Opponents of Paul in Second Corinthians, 1986, 83-151.174-217.358-434. Die jüngst von McKnight, Kraabel und Cohen vorgetragene Bestreitung aktiver jüdischer Mission setzt fälschlich Mission mit Mitgliederwerbung im Stil neuzeitlicher protestantischer Mission gleich – und übersieht völlig die religionsphänomenologische Breite von religiöser Werbung und Verbreitung, selbst schon die ganz anderen Formen von christlicher Mission im Altertum und im Mittelalter, die nicht auf die Begleitumstände militärischer und politischer Eroberungen beschränkt werden dürfen. Besagte Bestreitung vergißt bereits die zunehmende aktive Öffnung in biblischer Literatur für die heidnische Welt und verharmlost die breite direkte und indirekte Evidenz für jüdische Propaganda und entsprechenden Zuwachses zum Judentum von außerhalb. Ganz anders die Stellung von Feldman. Der beste indirekte Beweis für die Existenz einer ausgeprägten Missionserfahrung im Judentum vor dem 1. Jh. n.Chr. ist die Mission der frühen Kirche. Ihr überraschender Erfolg läßt sich nur erklären, wenn man sich auf organisatorische u.ä. Erfahrungen stützen konnte, die man aus der jüdischen Vergangenheit mitbrachte. Wer das leugnet, hängt einem wissenschaftlich nicht vertretbaren Wunderglauben an. Dabei ist der Beleg des Paulus besonders eindrucksvoll. Er, sicher

Sie war natürlicher Weise auf Verständlichkeit für heidnische Ohren bedacht und bediente sich deshalb synkretistischer Sprache.[19] Theologischen und technischen Hintergrund dafür lieferte die biblisch-jüdische Weisheitsbewegung, die sich schon immer durch formale und inhaltliche Offenheit für die heidnische Welt ausgezeichnet und die Weisheit zu einer Israels und Judäas Grenzen überschreitenden Predigerin gemacht hatte. Jesus Sirach betont, daß zum professionellen Weisen, dem Schriftgelehrten, nicht nur abstrakte Weltoffenheit gehört sondern auch internationale Reisetätigkeit.[20]

Das Interesse an religiöser Werbung, indirekter und direkter zeigt sich bereits in Werken, die im Mesopotamien der späten persischen bzw. der frühen hellenistischen Zeit entstanden: dem Jonabuch, dem Buch Tobit, den Daniellegenden und den Pagenlegenden.[21] Jona und Tobit demonstrieren schon in ihrer novellistischen Form ein Zugeständnis an den literarischen Geschmack der heidnischen Welt. Das Buch Jona ist Ausdruck einer geradezu universalistischen werbenden Intention, mit Kritik an der Engstirnigkeit der eigenen Glaubensgenossen verbunden. Das Buch Tobit repräsentiert judäische Volksreligion und Frömmigkeit, die mit einiger Selbstverständlichkeit auch in der

---

der erfolgreichste Missionar der frühen Kirche, beginnt nach seiner eigenen Darstellung in Gal 1 seine Christusmission völlig selbständig in der Arabia, hauptsächlich der Gegend um Damaskus, ohne jeden Bezug zur Jerusalemer Urgemeinde oder anderen frühkirchlichen Gruppen. Die von Paulus in den Fragmenten des II Kor bekämpften Missionare rühmen sich ihrerseits ihrer jüdischen Herkunft und Prägung. S. Georgi, Opponents passim. Der letzte uns erhaltene Brief des Paulus, der Römerbrief, ebenso wie die Verhaftung des Paulus in Jerusalem belegen, daß Paulus bis zum Ende seines Lebens Jude geblieben ist. Christ ist er nie geworden, hat also auch nie für eine christliche Religion Mitglieder geworben.

19 Am vollendetsten später bei Philo von Alexandrien. Philo belegt vor allem in seiner Expositio Legis und verwandten Traktaten sehr eindrucksvoll, daß eine derartige Anpassung an griechische Sprache, Stil und Denken mit ausgeprägtem jüdischen Selbstbewußtsein und Authentizitätsgefühl einhergehen konnte. Seine Führung der jüdischen Gesandtschaft an Gajus Caligula (LegGai) beweist, daß er als Sprecher und Verteidiger für das gesamte Judentum auftreten konnte, nicht nur für das alexandrinische.

20 Sie hat später den Rabbinat erhalten und gestärkt.

21 Alle vier Komplexe stehen in der weisheitlichen Tradition von der auch im Ausland und im Austausch mit fremder Kultur Erfolg versprechenden Offenherzigkeit mit der rechten Mischung von Klugheit und Frömmigkeit.

Diaspora gelebt werden konnte.[22] Das Buch setzt israelitische Traditionen voraus, aber auch solche heidnischen Charakters wie das Weisheitsbuch des Achikar – so in dem zentralen Gedanken, daß ein Leben in Gerechtigkeit sich am Ende lohnt. Auch andere heidnische Erzählungen, samt ihres Glaubens an böse und gute Geister, ihre Verführung und Führung, sind genutzt. Die große Rolle des Gebets, des frommen Vertrauens und der frommen Absicht im Roman wurde auch von Heiden verstanden, ebenso die starke Betonung der Pietät und der Familienbande. Daß diese Frömmigkeit vor magischen Praktiken nicht zurückschreckte, sondern sie zum Zweck des Wunders einsetzte, korrespondiert der auch später häufigen jüdischen Praxis von Magie und magischen Wundern in Diaspora und Mutterland. Das konnte auf heidnisches Verständnis stoßen und für die Kraft des jüdischen Glaubens werben.[23]

Eine der für den grenzüberschreitenden Dialog wichtigsten Erweiterungen betraf den judäischen und dann jüdischen Gottesbegriff. Die im persischen Toleranzdekret auftauchende Gottesbezeichnung »Himmelsgott« und ihre Gleichsetzung mit dem gemein semitischen und biblischen Gottesnamen 'El Elyon' wurde oben bereits erwähnt, auch sein häufiges Wiederauftauchen in judäischer Tradition seit persischer Zeit.[24] Als die Griechischkenntnisse in den weltweiten Torahgemeinden wuchsen, wurde dieser Gottesnamen zu (θεός) ὕψιστος Damit wurde eine Korrespondenz zu griechischen, später auch lateinischen Gottesumschreibungen mit henotheistischen Tendenzen hergestellt. Es entstand so ein wesentliches Instrument einer aktiven »Interpretatio Judaica«:[25] eine Neuinterpretation des Begriffs »Sabazios«,[26] bei dem

[22] Auf der Ebene der Volksreligion hat es aktiven Dialog mit außerisraelitischer Religiosität bereits – von den Schriftpropheten heftig beklagt – in vorexilischer Zeit gegeben. Dies setzte sich in exilischer und nachexilischer Zeit fort.

[23] Wir sind allerdings über den Zeitraum zwischen 400 und 200 v.Chr. hinsichtlich des Nahen und Mittleren Ostens literarisch und archäologisch sehr schlecht informiert.

[24] S.o.S. 158.

[25] Dieses bisher nicht ausreichend beachtete Phänomen, das der besser bekannten »interpretatio Graeca« und auch der späteren und bekanntesten »interpretatio Romana/atina« verwandt war, war nicht nur im Diasporajudentum, besonders dem missionarisch orientierten, sondern auch im palästinischen Judentum vorhanden. In der ebenso faszinierenden wie bewegenden Form der frommen Verehrung der Überreste des herodianischen Tempels, eines der großartigsten Produkte der hellenistischen Tempelarchitektur, existiert es bis zum heutigen Tage, besonders im sogenannten orthodoxen Judentum.

Judäer und dann auch Juden allgemein sowohl Sabaoth/Zebaoth wie Sabbat mithören konnten.[27]

Aus Mesopotamien wird später auch die erfolgreichste jüdische Einzelmission gemeldet,[28] die Bekehrung des Königshauses von Adiabene, die dessen ganzes Herrschaftsgebiet beeinflußte.[29] Auf mesopotamischem Gebiet liegen auch die Reste der Synagoge, die unsere Kenntnis von Charakter und Möglichkeiten jüdischer Kunst revolutioniert hat, die von Dura Europos. Die dort überraschend zu Tage getretene Freude am Bildlichen, die allem bis dato behaupteten jüdischen Ikonoklasmus widersprach, wurde durch Funde von bildlichem Synagogenschmuck an anderen Orten bestärkt, wobei man auch in der Übernahme heidnischer Motive und Symbole, selbst solcher von eindeutig religiöser, mysterienhafter und auch magischer Natur, nicht zimperlich war. Daß alle diese archäologischen Belege relativ spät sind, spricht nicht gegen ihre Anwesenheit in früherer Zeit, sondern eher dafür.[30] Ob diese Symbolik in den Synagogen auch für die Ausübung von Mysterienpraktiken in diesen Gebäuden und Gemeinden spricht, mindestens von mysterienähnlichen Mahlzeiten,[31] ist bis heute heftig umstritten.

Weiter westlich war Damaskus, wenn nicht die älteste Diasporagemeinde, dann mindestens eine der ältesten.[32] Der Elia-Elisa-

---

26 Ursprünglich ein kleinasiatischer Göttername, dann aber zu einem übergeordneten, verschiedene religiöse Phänomene und Vorstellungen integrierenden Begriff geworden.

27 In einer in Gorgippia, östlich der Krim, gefundenen Inschrift aus dem 1. Jh. n.Chr. (CIJ I^2 690) findet sich neben der anfänglichen jüdischen Anrede an den »höchsten Gott, den Allherrscher, den Gesegneten« am Ende in einer Eidesformel auch die Adresse »Zeus, Ge/Erde, Helios/Sonne«, also ein heidnischer Einschlag. Eine Verbindung von Sabbatspekulationen mit solchen kosmologisch-astrologischer Art ist nicht ausgeschlossen, s. Georgi, Opponents, 189, n. 124.

28 Im ersten Jahrhundert n.Chr., s. Josephus, Ant XX, 34-53; Georgi, Opponents, 100.

29 Die Darstellung des Josephus kontrastiert hier zwei verschiedene jüdische Missionsmethoden, eine eher freizügige und eine eher strikte.

30 Wenn so etwas zu einer Zeit noch möglich war, in der sich pharisäisch-rabbinische Gesetzesauslegung etablierte hatte und sich auch in der Diaspora durchzusetzen begann, dann erst recht früher, wo diese Form von Gesetzesfrömmigkeit noch nicht existierte und erst recht nicht nach Anerkennung verlangte.

31 Wie E.R. Goodenough in Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period, 1953-1968 auf Grund des von ihm gesammelten Materials argumentiert hat.

32 David hatte die Stadt erobert. Salomon konnte sie zwar nicht halten, aber sehr früh schon wurden israelitische Basare (1.Kön 20,34) und damit natürlicher Weise auch eine entsprechende Niederlassung erlaubt.

Legendenzyklus behauptet positiven Kontakt dieser beiden Propheten mit Damaskus und deutet damit einen interreligiösen Dialog um den wunderkräftigen Gottesmann an. Ganz gleich, ob das in biographischer Hinsicht historisch ist, deutet diese Tradition auf ein religionsgeschichtlich plausibles Phänomen, die Figur des Gottesmannes bzw. des religiösen Heros, als einer buchstäblich grenzübergreifenden Beziehungsgestalt. Später, in hellenistischer Zeit, wurde der θεῖος ἀνήρ ein wichtiges Phänomen in der religiösen Kultur der hellenistischen Welt.[33] Hierfür ist auch bezeichnend, daß im Lauf der Zeit sich um Damaskus eine jüdische Legende mit propagandistischen Absicht herausbildete, die sogar Abraham, den Superheros der israelitischen Überlieferung, den ersten Proselyten des wahren Glaubens, nach Damaskus versetzte und ihn zum König dieser Stadt machte, bevor er Kanaan eroberte.[34]

Die syrische Diaspora wuchs weit über Damaskus hinaus in das ganze damalige Syrien mit seinen Produktionszentren und Märkten, Schnittpunkten der verschiedensten weltweiten Handelsstraßen. Syrien war auch Mutterboden von wesentlichen geistigen und religiösen Strömungen und Veränderungen.[35] Dem entsprach schon in persischer Zeit eine wachsende politische Bedeutung, die sich in der späteren Dominanz der seleukidischen Herrschaft im Ost-West- wie auch im Nord-Süd-Verkehr ihren Ausdruck fand.

In der seleukidischen Hauptstadt Antiochia, in der sich seit ihrer Gründung Ost und West, Süd und Nord die Hand gaben, war ein judäisches Element bereits früh vorhanden.[36] Mehrere Synagogen entstan-

---

[33] Konservative Bestreitung dieses Phänomens beschränkt sich literalistisch auf das lexikalische Vorkommen des Begriffs und übersieht den weiteren motivgeschichtlichen Horizont.

[34] Ich habe in Gegner, 66-67 den Nachweis für den jüdischen Ursprung und propagandistischen Charakter dieser grenzüberschreitenden legendarischen Tradition über Abraham geführt und ihrer wahrscheinlichen Einwirkung auf den Schluß von 2Kor 11. In diesem Arbeit über die Gegner des Paulus werden der ökumenische Charakter und die missionarische Funktion dieses Motivs vom θεῖος ἀνήρ im antiken Judentum und Heidentum sowie der Frühen Kirche ausführlich belegt.

[35] Eine Reihe von bedeutenden Philosophen kam aus dieser Gegend.

[36] Laut Josephus Ant XII, 119 siedelte Seleukus Nicator judäische Veteranen in seiner Hauptstadt an, also Leute, die dem König gegenüber loyal sein mußten und sich dem religiös-kulturellen Standardritual einer hellenistischen Armee nicht völlig entziehen konnten. Dem schlossen sich dann andere Torahanhänger und -anhängerinnen an. Ob sie, wie Josephus behauptet, volle Bürgerrechte erhielten, ist in der Forschung umstritten. Es besteht aber die berechtigte Frage, ob nicht diese modernen Einreden An-

den und wurden zu Anziehungspunkten für mehr oder weniger starke Anteilnahme von Heiden.[37] Das bunte religiöse, geistige und kulturelle Treiben in dieser Metropole, zu dem neben traditionellen Kulten verschiedene Mysterienreligionen gehörten, konnte seinen Eindruck auf die torahfrommen Gemeindeglieder nicht verfehlen.

Trotz ihrer Größe und Bedeutung findet aber diese antiochenische Torah-Gemeinde der für Judäa zuständigen Hauptstadt keine Erwähnung in den beiden ersten Makkabäerbüchern, selbst nicht in der dort zitierten Korrespondenz. Es will zudem beachtet sein, daß der Makkabäeraufstand keine negative Auswirkung auf diese wichtige Auslandsgemeinde in der Hauptstadt Antiochus IV. hatte. Anscheinend sah die seleukidische Zentralgewalt in den Torahanhängern in der Hauptstadt keine Parteigänger der judäischen Aufständischen. Der in seiner Amtszeit proptolemäisch agierende Hohepriester Onias III. konnte nach seinem Sturz durch proseleukidische Kräfte in Jerusalem sogar in Antiochien Zuflucht suchen, noch dazu in der heidnischen Freistatt des von Antiochus IV. verschönerten Daphnehains.[38] Gegen seine, durch seine Jerusalemer Rivalen angestiftete Ermordung, einen Asylbruch, protestierten die örtlichen Juden und Heiden.[39] Wichtig ist in diesem

---

sichten von Spätgeborenen sind, die mit allzu schablonenhaften Auffassungen über hellenistisches Recht und mit modernen konservativen Ansichten über das antike Judentum operieren.

[37] Josephus beschreibt die dortige(n) Synagoge (Synagogen?) als Ort erfolgreicher judäischer/jüdischer Werbepraxis (Bell VII, 45).

[38] Seine Flucht ausgerechnet nach Antiochia ist leichter verständlich, wenn eine Verbindung zwischen der antiochenischen Torahgemeinde und Jerusalem, genauer gesagt: Tempelpriesterkreisen in Jerusalem, bestand und die judäische Gemeinde in Antiochien eine positive Beziehung zu dem königlichen Haus in Antiochien besaß. Beides zusammengenommen vermag die Reformbewegung der »Hellenisten«, d.h. der auf konstruktive Öffnung zur hellenistischen Gesamtkultur drängende Priesterkreise, und ihre anfänglichen Erfolge besser zu erklären.

[39] Die Mehrheitsmeinung der Forschung ist augenblicklich dagegen, in der Erwähnung der Tendenz der »Hellenisierer« in Jerusalem, den dortigen Einwohnern das antiochenische Bürgerrecht zu verleihen, einen besonderen Bezug auf die Hauptstadt Antiochien zu sehen. Man behauptet heute mehrheitlich, daß diese Bezeichnung nur ein Hinweis darauf gewesen sei, daß Jerusalem eins von den vielen Antiochias im Lande werden wollte. Es sollte aber nicht übersehen werden, daß zu der damaligen Zeit die alte griechische Idee der auch rechtlich relevanten Akulturation der Beziehung von Mutter- und Tochterstadt nicht verschwunden, ja sogar von den Römern – wenngleich in modifizierter Form – adoptiert worden war. Außerdem ist nicht ausreichend bedacht, daß die Rechtsmöglichkeit der »duo patriai« nicht nur für den lateinisch, sondern auch für den griechisch sprechenden Teil des Mittelmeergebiets bestand. Die ge-

Zusammenhang auch der Bericht von der Episode um das durch Jonathan dem Demetrius nach Antiochien zu Hilfe gesandten judäischen Kommando von 3000 Soldaten.[40] Sie retteten den syrischen König und trumpften in der Hauptstadt auf als wären sie die Herren der Stadt. Das Schweigen dieses Berichts über gleichzeitig vorhandene judäische/jüdische Bewohner Antiochiens kann nur besagen, daß letztere keine Beziehung zu den makkabäischen Schocktruppen suchten und umgekehrt.[41]

All diese Beobachtungen lassen sich am ehesten dadurch erklären, daß man einen sich zwischen Makkabäern bzw. Hasmonäern und der antiochenischen Torahgemeinde entwickelnden Dauerkonflikt annehmen muß,[42] der sich an zwei verschiedenen, uns gut bekannten Gesellschaftsmodellen orientierte. Anscheinend hatte auch der Gegensatz zwischen den miteinander um die Führung streitenden Jerusalemer Priestergruppen vor und während des Makkabäeraufstandes mit diesem Unterschied zu tun.[43] Die antiochenischen Torahfrommen und ihre Jerusalemer Verbündeten waren anscheinend an einer durch Wechselbeziehungen unabhängiger Städte bestimmten urbanen Gesellschaft interessiert, die makkabäisch-hasmonäischen Judäer dagegen an dem durch Antiochus III. bekräftigten Status von Judäa als Tempelstaat, den sie zentralistisch-hierarchisch regieren wollten. Sie konnten mit

---

genwärtige mehrheitliche Mißachtung der Josephusstellen, die von einer Verleihung des Bürgerrechts nichtjudäischer bzw. nichtjüdischer Städte an Judäer bzw. Juden reden, tut so, als sei uns die hellenistische Rechtslage mehr oder weniger lückenlos bekannt, wo doch das Gegenteil der Fall ist. Tcherikovers Argumentation ist eine angesichts unserer extrem lückenhaften Kenntnis hellenistischen Rechts unangemessene Hyperkritik an einem Zeitzeugen, der die damalige Rechtslage nicht nur weit besser kannte als wir, sondern auch für einen aus gebildeten Heiden bestehenden Leserkreis schrieb, der über Mittel verfügte, die über das Verhältnis von Juden und Heiden gemachten rechtlichen Aussagen nachzuprüfen.

40 1Makk 11,43-53.

41 Für einen anhaltenden Konflikt, M. Hengel, Judentum und Hellenismus, Studien zu ihrer Begegnung unter besondere Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v.Chr. WUNT 10, 3. Aufl. 1988, 499, spricht von Konkurrenz, zeugt auch die Tatsache, daß Josephus, Bell VII, 44-45, von einer Übergabe aus dem Jerusalemer Tempel geraubter Weihgeschenke an die antiochenische Torahgemeinde spricht.

42 Es hat den Anschein und wird durch die folgenden Beobachtungen unterstrichen, als hätte die antiochenische Torahgemeinde den makkabäischen Aufstand nicht unterstützt, weil man mit der Zielsetzung nicht einverstanden war.

43 Die heute geläufige Engführung der Erklärung dieses Konfliktes auf eine nationalistische aufgeheizte vornehmliche religiöse Dimension wird der offenkundigen Vielseitigkeit der Probleme und Ursachen nicht gerecht.

diesem konservativen, obgleich ebenfalls hellenistischen Modell die der Urbanisierung gegenüber skeptische palästinische Kleinstadt- und Landbevölkerung gewinnen, wenngleich nicht für lange.[44] Auf keinen Fall waren aber die Makkabäer/Hasmonäer auf eine ideologisch begründete Isolierung gegenüber der hellenistischen Umwelt und eine entsprechende Xenophobie aus. Sie unterschieden sich nicht grundsätzlich sondern nur graduell von ihren Gegnern, den »Hellenisten«. Der Unterschied zwischen beiden Gruppen und zwischen den Jerusalemer Traditionalisten und den antiochenischen Torahfrommen war eher politisch-pragmatischer Natur.[45]

Die in den Makkabäerbüchern enthaltene offizielle Korrespondenz belegt, wie schon gesagt, daß die Hasmonäer von dieser Basis aus auch ihren Anspruch und ihren Einfluß auf die Diaspora ausdehnen wollten und wohl damit auch teilweise Erfolg hatten. Die antiochenische Gemeinde aber scheint sich dem widersetzt zu haben,[46] und dieser, auf der Unabhängigkeit der Diasporagemeinden insistierende Standpunkt hat sich dann weltweit im Judentum durchgesetzt,[47] kulturell und rechtlich gesehen ein offenes Konzept.

Als die seleukidische Macht trotz energischer Versuche unter Antiochus IV. endgültig ins Schleudern geriet und unter seinen Nachfolgern zusehends verfiel, wuchs in diesem Raum die Katastrophenstim-

---

44 Die Tatsache, daß die Makkabäer bzw. Hasmonäer, einmal zur Macht gekommen, sich wie hellenistische Potentaten verhielten, ist einer der Belege dafür, daß sie alles andere als antihellenistisch waren. Ihr Schlachtruf »für die Gesetze der Väter« klagt das Grundprinzip des Alexanderimperiums und seiner Nachfolgestaaten ein, nämlich die Berechtigung der fortgesetzten Integrität der Einzelkulturen innerhalb des pluralen Gesamtphänomens. Die Makkabäer beschuldigten also mit diesem Schlachtruf den Antiochus IV. wegen seiner Kultur- und Religionspolitik gegenüber Jerusalem (und Samaria) des Verfassungsbruchs. Die Entstehung der pharisäischen Bewegung ist ein weiterer Beleg dafür, daß man auch auf relativ konservativer judäischer Seite das hasmonäische Modell als korrupt und korrumpierend erfuhr und dagegen protestierte – mit populärem Erfolg.

45 Als erster hat das Elias Bickermann in seinen Büchern gesehen, besonders eindrucksvoll in Der Gott der Makkabäer. Untersuchung über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung, 1937.

46 Auch in Damaskus und in Alexandrien scheint diese hasmonäische Politik keine große Gegenliebe unter den dortigen relativ großen Torahgemeinden gefunden zu haben.

47 Er entsprach dem hellenistischen Verständnis von urbaner Gesellschaft und hielt dieses auch durch, als die Römer im 2. Jh. n.Chr. in ihrem Imperium endgültig dem von einem Ort aus diktierten Zentralismus den Vorzug gaben.

mung. Das äußerte sich einmal im protestierenden Rückzug in jüdisch-apokalyptische Visionen, Konzepte, Praktiken und eine entsprechende Literatur und Cliquenbildung.[48] Es fand aber auch einen Ausdruck in philosophisch- und theologisch-kritischen Konzepten jüdischer Prägung. Das fand seine Spitze in der Entstehung der jüdischen Gnosis, die aus einer intensiven Text- und Daseinshermeneutik zu einem radikalen antigesellschaftlichen Protest, nicht nur gegenüber säkularen, sondern auch religiösen Institutionen und Traditionen fand.[49] Die WeishSal ist ihre erste uns bekannte Demonstration. Gekonnte Nutzung sprachlicher, literarischer und psychologischer Ressourcen der hellenistischen Umwelt, breite religiöse Kenntnisse und Vertrautheit mit der zeitgenössischen philosophischen und der jüdischen und heidnischen hermeneutischen Diskussion wurden für eine radikale Uminterpretation biblischer Überlieferungen gebraucht,[50] in der deutlichen Absicht, Bund, Weisheit, Gerechtigkeit und Gottes wahrer Realität, seiner Offenbarung und Ordnung, zur Geltung zu verhelfen[51] – ohne Rücksicht auf das historische Israel und seine judäische Folge, ja im Widerspruch dazu.[52] Es handelt sich hier um das erste uns erhaltene Dokument einer torahbezogenen Gnosis, die aus einer intensiven Text- und Daseinshermeneutik zu einem radikalen antigesellschaftlichen Widerspruch, nicht nur im Gegensatz zu säkularen, sondern auch zu religiösen Institutionen und Traditionen findet.[53] Der Widerspruch dieser Protestgruppen und ihrer Literatur richtete sich zunächst und vor allem gegen die eigenen Machtträger, erst in zweiter Linie gegen ausländische Machthaber. Man war auch mehr an der Frage von Macht,

---

[48] Es muß betont werden, daß diese jüdischen Gruppierungen keine völligen Neubildungen des Judentums waren, sondern es für diese sich in um apokalyptische Visionäre und ihre spekulativen Zukunftsschauen sammelnde Cliquenbildung auch heidnische Vorbilder gegeben hat. S. im übrigen weiter unten über die Apokalyptik, S. 175.

[49] Zu den Argumenten für eine antiochenische Entstehung der Weish in Antiochien in den letzten Jahrzehnten des 2. Jh. v.Chr. s. D. Georgi, Weisheit Salomos, JSHRZ 3, 1980, 391-477, hier: 395-397.

[50] Besonders Pentateuch, Psalmen, Hiob und Propheten.

[51] Die erste uns erhaltene Demonstration jüdischer Gnosis, sowohl als Praxis wie als Spekulation.

[52] Die Korruption des judäischen Establishments der Makkabäer bzw. Hasmonäer wird dabei eine wichtige Rolle gespielt haben. Sie führte ja auch in Palästina selbst zur Entstehung der Protestbewegungen der Pharisäer und der Essener, beide sonst Welten von der WeishSal entfernt.

[53] Viele der in Nag Hammadi gefundenen Dokumente belegen ebenfalls eine solche vorchristliche jüdische Gnosis.

Gott und Gerechtigkeit interessiert als an der Reinheitsfrage. Es ist merkwürdig, daß diese weisheitliche Literatur apokalyptischer wie gnostischer Prägung die scheinbaren Gegensätze von biblischem Fundamentalismus mit radikaler Neuinterpretation und der Adoption heidnischer Motive und Sprachformen verbindet. In der jüdischen Apokalyptik war es vor allem die aramäische,[54] in der jüdischen Gnosis die griechische Sprachwelt, allerdings mit Vorstufen in der hebräischen.[55]

Eine Brücke von Syrien nach Kleinasien schlägt die Erzählung von den Reisen eines Judäers von Cölesyrien nach und in Kleinasien, damaliges persisches Hoheitsgebiet, die uns Josephus aus einem Werk des Aristotelesschülers Klearch zitiert.[56] Nach diesem Bericht traf Aristoteles während seines Kleinasienaufenthaltes (zwischen 348/7 und 345/4) diesen Bildungsreisenden, der ganz im Sinne des Schriftgelehrtenideals von Jesus Sirach die Welt bereiste und so die Weltoffenheit von Weisheit und Weisen demonstrierte.[57] Aristoteles fand in ihm einen interessanten und ebenbürtigen Gesprächspartner, »Grieche nicht nur der Sprache, sondern auch der Seele nach«. Er beeindruckte Aristoteles und seine Begleitung durch seine Weltkenntnis. Ganz gleich, ob die Episode historisch ist oder nicht, sie belegt den Eindruck unter gebildeten Heiden, daß es schon zu dieser Zeit auch griechisch gebildete Judäer gab.

Die Nachricht von einer Umsiedlung von zweitausend »jüdischen« Familien aus dem Zweistromland durch Antiochus III nach Lydien und Phrygien scheint plausibel.[58] Sie war nicht als Strafmaßnahme gedacht, sondern sollte loyale und zuverlässige, zum milizartigen Einsatz befähigte Bauern in umstrittenen, ja umkämpften Gebieten ansiedeln. Auch hier also schlossen sich Judentum und Loyalität zur außerjüdischen Macht nicht aus sondern ein, was nicht ganz ohne Respekt vor der Religiosität der Fremden bleiben konnte.

---

[54] S. dazu unten S. 175.

[55] Greifbar in den dualistischen Passagen der Hodajot, die nicht nur eine Mischung von ethischem und ontologischem Dualismus bieten wie die Sektenschrift sondern diesen Dualismus existential aufladen.

[56] Josephus Ap I, 176-82. Diese Episode mußte mindestens in dem von Josephus angeführten Werk des Klearch über die Träume gestanden haben, denn das war damals, wo dieses Buch noch existierte, in einer größeren Bibliothek nachprüfbar.

[57] S.o. S. 161.

[58] Josephus, Ant XIII, 147-53.

Gleichzeitig wuchsen in den Küstenstädten des Ägäischen Meers und im Inneren Kleinasiens judäische Gemeinden, die ins Gespräch mit der jeweiligen recht pluralen Umwelt kamen. Die relativ späte Synagoge von Sardes demonstriert diese Gesprächsbereitschaft und -fähigkeit, auch eine korrespondierende Anerkennung und einen nicht nur numerischen Erfolg der jüdischen Gemeinde. Die Reste des Innenraums bestätigen nicht das traditionelle Bild von der Synagoge, sondern korrespondieren eher dem Kultraum einer heidnischen religiösen Genossenschaft, und zwar einem sehr geräumigen. Die Existenz von jüdischen Kultmahlen, die der heidnischen Mysterienpraxis korrespondierte, ist hinsichtlich der Diasporasynagogen schon oft vermutet und nicht eindeutig widerlegt worden. Die Rückwand der Sardes-Synagoge erinnert an die Prospektbauten eines hellenistisch-römischen Theaters. Das läßt theaterähnliche Vorführungen und Demonstrationen der verschiedensten Art vermuten. Eine Inschrift im Theater von Milet CIJ II 748 aus römischer Zeit belegt, daß hier Stammplätze von Menschen, die Beziehung zum Judentum hatten, existierten. Kontinuierlicher jüdischer Besuch von heidnischem Theater und Zirkus ist auch aus Aphrodisias bezeugt.[59] Synagogengemeinden hat es auch sonst in Griechenland und im Balkan gegeben – für die heidnische Umwelt gleichfalls wichtig.[60]

In Rom fanden sich Torahgläubige spätestens seit dem 2. Jh. v.Chr. Hier, in der Hauptstadt des wachsenden Weltreichs, und in ihrer Hafenstadt Ostia wuchsen die judäischen Gemeinden parallel zum Anstieg der Bedeutung dieser Städte, trotz aller zwischenzeitlichen Behinderungen.[61] Zuwanderung von Torahfrommen ebenso wie aktive

---

[59] Das Beispiel Philos belegt ebenso wie die Bezeugung eines jüdischen Schauspielers in Rom, daß Juden Verbindung zum Theater hatten (s. L.H. Feldman, Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian, 1993, 62). Wenn Philo mit öffentlichen Spielen vertraut war, dann darf auch angenommen werden, daß deren vielfältig bezeugtes Vorkommen in Palästina nicht nur von Heiden, sondern auch von Juden wahrgenommen wurde, mindestens auf der Besucherseite.

[60] Wie z.B. Josephus Ant XIV, 213 für Delos belegt. Aber inschriftliche und andere archäologische Belege sind spärlich.

[61] Die antiken Quellen deuten mehrfach Proskriptionen und Pogrome an. S. dazu Georgi, Opponents, 83-151.174-217.358-434.

und erfolgreiche Mission vor Ort verursachten dieses Wachstum der Gemeinde.[62]

Die makkabäisch/hasmonäische Korrespondenz in den Makkabäerbüchern belegt auch, daß die priesterliche Führung in Jerusalem nicht nur Interesse an der Protektion von judäischen/jüdischen Diasporagemeinden hatte, sondern auch an einer Heiden überzeugenden Werbung für das Jüdische.[63] Der aus priesterlicher Familie stammende Eupolemus beweist, daß jüdische Diplomatie aus der Verbindung von jüdisch-priesterlichem Selbstbewußtsein und Offenheit für die Repräsentanz anderer Religion hervorgehen konnte, was er auch literarisch demonstrierte.[64] Die Gleichzeitigkeit der Entdeckung jüdischer Propaganda in Rom mit der Verbannung von jüdischen Werbern aus Rom durch die Behörden wird verschieden erklärt.[65] Nach dem Bericht zu urteilen, scheint diese Propaganda Jahwe und Jupiter verbunden und danach den Beinamen Sabazius verwandt zu haben. Das war konkreter Ausdruck der oben erwähnten schon früher erfolgten Erweiterung des jüdischen Gottesbegriffs, der für den grenzüberschreitenden Dialog wichtig wurde.

---

62 Mehr als nur ästhetische Offenheit für die Umwelt demonstrieren viele der in jüdischen Bauresten gefundenen Symbole; s. im Indexband von Goodenough, Symbols, unter dem Stichwort »Rome«.

63 Die jüdischen Gemeinden in Damaskus, Antiochien und Alexandrien beweisen, daß der Führungsanspruch der Jerusalemer Priesterschaft keine Zustimmung in der Diaspora fand.

64 Zu der Identität des 1Makk 8,17; 2Makk 4,11 genannten Diplomaten mit dem Autor eines nur fragmentarisch erhaltenen Geschichtswerks »Über die Geschichte der Könige Judäas« s. Hengel, Judentum, 170 (mit Bibliographie). Nach E. stiftete Salomo dem König Suron für den Zeustempel in Tyros eine goldene Säule (FGH 723 I, 2,34,16 nach der PraepEv des Eusebius aus den Fragmenten des Alexander Polyhistor), ein deutliches Zeugnis für die Anerkennung fremder Religion unter fremder Herrschaft und für Kollaboration mit solchen Phänomenen – und eine entsprechend offene Einstellung des betreffenden Historikers, eben des Eupolemus.

65 Zwei Exzerpte, eins aus der Epitome des Julius Paris (I 3,3) und eins aus Nepotianus, aus Valerius Maximus (I 3), berichten von dieser Werbetätigkeit, die 139 v.Chr. zu datieren ist, d.h. gleichzeitig mit besagter diplomatischer Mission. Die Texte der Exzerpte sind nicht wörtlich gleich, komplettieren aber einander. Eine Verbindung von Gesandtschaft und Propaganda kann nicht ausgeschlossen werden, wäre auch sonst in der Antike nicht ungewöhnlich, eher die scharfe Reaktion der Römer. Juden waren damals wohl kaum in größerer Zahl in Rom ansässig. Die Werber müssen von außen gekommen sein.

Selbst in führende römische Kreise drang die jüdische Mission vor.[66] Wirtschaftlicher und politischer Erfolg blieben für viele nicht aus, lassen sich aber nicht denken ohne Anpassung an die gegebenen Verhältnisse einschließlich der Kollaboration mit der Caesarenreligion.[67] Wenn Josephus, obgleich aufständischer jüdischer Offizier, schließlich sein Leben in Rom als Pensionär des Caesar beschloß und dabei jüdische Missionsliteratur schrieb, so ist er ein noch deutlicherer Beleg für die Aufgeschlossenheit jüdischer Kreise für römische Politik, Gesellschaft und Kultur.[68]

---

[66] Die von Josephus, Ant XVIII, 81-84 berichtete Fulvia-Episode deutet darauf. S. dazu Georgi, Gegner, 100-104. Dort auch weitere Belege für jüdische Missionserfolge in Rom, die wahrscheinlich bis in das 2. Jh. v.Chr. zurückreichen). Daß jüdische Mission bis in die führenden Kreise Roms vordrang, wird auch durch die Kritik des Juvenal VI, 542-547 belegt. Der größte Missionserfolg des Judentums in Rom war die Bekehrung von Flavia Domitilla, der Schwester des Domitian und der Mutter der von Domitian ausersehenen Erben seiner Herrschaft, ein Entschluß, der allerdings nach Entdeckung der Bekehrung der Flavia zurückgenommen wurde. Flavia Domitilla (und wohl auch ihre Kinder) wurden verbannt, ihr Mann, Flavius Clemens, der Vetter des Domitian, hingerichtet. Die Kirche hat Domitilla später fälschlicher Weise zur *christlichen* Konvertitin gemacht. Der Bericht des Cassius Dio (67,14,1 und 2) gibt als offizielle Anklage
ἀθεότης an, präzisiert aber dann die Vorwürfe als ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες (tendierend). Dio macht auch deutlich, daß die Genannten nicht die einzig Verfolgten waren, sondern eine größere Anzahl betroffen war.

[67] Das Geschwisterpaar Agrippa II. und Berenike, das zwar eine hellenistisch-römische Erziehung genossen hatte und engste Beziehungen zu den Caesaren pflegte, gab auch Beweise der Loyalität gegenüber dem Judentum, besonders in der Diaspora. Es war so bis zu einem gewissen Grade symptomatisch für Lage und Verhalten mindestens der führenden Kreise des Diasporajudentums.

[68] Für die u.a. auch Philo eindrückliche Belege liefert, s.u. Fußnote 74. Die Professionalität von Missionaren jüdischer Herkunft wird auch durch die frühe Kirche belegt, die ja aus dem Judentum hervorgegangen ist und erst in ihrer zweiten Generation langsam an eine Trennung vom Judentum zu denken begann, was aber erst im zweiten Jahrhundert zu greifbaren Konsequenzen führte. Die Mission der ersten frühkirchlichen Generation muß auf jeden Fall noch für die Religionsphänomenologie des vorrabbinischen Judentums in Anspruch genommen werden. Die Gegner des Paulus in 2Kor, die eindeutig auf ihr Judentum stolz waren und damit Werbung für Jesus machten, demonstrierten solche auf dem Boden der Synagoge gewonnene Erfahrung in religiöser Werbung. Sie hingen eindeutig weiter an Mose und Torah, die sie mit einer jüdischen Hermeneutik auslegten, bei der allerdings Jesus eine Schlüsselfigur war, so wie es auch der Lehrer der Gerechtigkeit für die Qumrangruppe geworden war und Hillel für die pharisäisch-rabbinischen Schriftgelehrten wurde. Die Gegner des Paulus in 2Kor verstanden sich selbst und Jesus als »Gottesmänner«, womit sie in gut synkretistischer Weise ein Motiv aufnehmen, das in der interkulturellen und interreligiösen

Die größte jüdische Diaspora aber entstand in Ägypten. Ihre Anfänge liegen im Dunkel. Die älteste, aber wohl nicht die erste jüdische Gemeinde im Nilgebiet ist für Elephantine bezeugt. Die Elephantine-Papyri belegen die dortige Existenz von aramäisch sprechenden Söldnern samt Anhang, Teil einer größeren persischen Garnison auf einer Insel im Nil.[69] Diese Soldaten hatten ihren eigenen, auch von der Jerusalemer Priesterschaft geduldeten Tempel, und sie scheinen das Mazzenfest gefeiert zu haben. Sie benannten ihre Gottheit mit dem Tetragramm, verwendeten aber auch Eshem-Bethel, Anath-Bethel und Anath-Jahu als Gottesbezeichnungen. Während Bethel durchaus eine Umschreibung von Jahu/Jahwe sein konnte, war Anath sicher eine weibliche Göttin. Daß Jahwe auch anderwärts eine Throngenossin erlaubte, wird durch Inschriften von Kuntillet Ajrud bestätigt, die von Jahwe von Samaria und seiner Ashera reden. Vielseitige Handelsbeziehungen taten das ihre zu solcher vielseitigen Erfahrungsvermittlung.

Die Elephantinegemeinde erlebte nicht mehr die Invasion Ägyptens durch Alexander. Aber judäische Söldner gab es auch später noch in Ägypten. Die ägyptische Diaspora des Judentums wuchs seit der Invasion des Mazedonenkönigs zu ungeahnter Größe. Eine Million sollen nach Philo von Alexandrien dazu gehört haben.[70] Der Tobiadenroman des Josephus und die Zenonkorrespondenz belegen sozusagen eine Wiederaufnahme der Josephsgeschichte aus Genesis, die Gewinnung von jüdischem Einfluß am ägyptischen (ptolemäischen) Hof, jetzt durch den Judäer Joseph und seinen Sohn Hyrkan aus der Familie der Tobiaden, die mit der hohenpriesterlichen Familie der Oniaden eng verwandt war.[71] Joseph und Hyrkan waren Generalsteuerpächter in

---

Sprache hellenistischer Propaganda breite Verkehrsgeltung besaß. Georgi, Gegner und Opponents, passim.

69 Militärdienst von judäischen und jüdischen Söldnern unter fremdem Oberkommando implizierte eine extreme Form der notwendiger Weise auch religiösen Offenheit zur nichtjudäischen/jüdischen Umwelt. Ausländischer Militärdienst war nicht denkbar ohne eine gewisse Respektbezeugung vor der Gottheit oder den Gottheiten der heidnischen Regierenden und Führenden, von den Loyalitätsproblemen ganz zu schweigen. Elephantine blieb nicht das einzige Beispiel von judäisch-jüdischem Militärdienst unter heidnischen Machtsymbolen.

70 Davon 100.000 allein in Alexandrien.

71 Diese Verwandtschaft bedeutete alles andere als ständige Einigkeit. Diese Familien waren mindestens so häufig untereinander zerstritten wie einig, und einzelne Familienglieder tanzten mehr als einmal außer der Reihe.

ägyptischen Diensten über Syrien und Phönizien.[72] In diesen Zusammenhang gehört die Tatsache, daß auch unter Juden die Zahl der Kaufleute und der Handel wuchsen, nicht nur auf lokaler, sondern auch auf regionaler und internationaler Ebene.[73] Dies wird durch die wachsende Zahl griechischer Lehnworte aus der Handels- und Kaufmannssprache in jüdischen Texten bewiesen. Das ist insofern für unseren Zusammenhang wichtig, als bedacht werden muß, daß antike Kaufleute sich durchgehend göttlichen Schutzes versichern mußten, wobei nicht nur die heimische Gottheit eine Rolle spielte, sondern auch den Gottheiten der gastgebenden Länder ein gewisser Respekt gezollt werden mußte.

Philo von Alexandrien belegt den erfolgreichen Erwerb hellenistischer Bildung durch Mitglieder der jüdischen Gemeinden Ägyptens ebenso wie eine ständige Auseinandersetzung mit der hellenistischen Kultur. Die aus Alexandrien stammende jüdische Literatur reflektiert hellenistische Literaturgattungen, Geschichtsschreibung, Epos, Drama, Roman, philosophischer Traktat und die Weisheitsrede, ebenso entsprechende Inhalte. Dies beweist, daß jüdische Autoren hellenistische Erziehung genossen hatten und zu nutzen wußten und so für die Sache des Judentums werben konnten.[74] Der Bericht des Philo über seine

---

[72] Sie sind auch ein sprechender Beleg für das die Entwicklungen Judäas zwischen 250 und 150 stark bestimmenden Hin und Her zwischen proptolemäischen und proseleukidischen Tendenzen in den führenden Kreisen der Jerusalemer Priesterschaft und der sie stützenden judäischen Aristokratie.

[73] Die Zenonpapyri und der Tobiadenroman des Josephus ergänzen sich gegenseitig in der Beschreibung des Handels zwischen Palästina und seiner Umgebung, natürlich vor allem Ägypten, und der bedeutsamen Rolle, die Juden in diesen wirtschaftlichen Bemühungen spielten. Ausführliche Darstellung der wirtschaftlichen Verhältnisse Palästinas bei Hengel, Judentum, 61-105. Hengel übersieht aber, daß jüdische Beteiligung in Produktion, Verwaltung und Handel sich dann auch auf eher mittelständische Kräfte ausdehnte, und er läßt leider jüdische Beziehungen zur Wirtschaft in der Diaspora am Rande liegen.

[74] Die Legende von der Entstehung der LXX-Übersetzung, am ausführlichsten im Aristeasbrief erhalten, demonstriert die Adoption der im Hellenismus weiter entwickelten Konzeptionen von Verbalinspiration und Kanon, die – wie das Beispiel beweist – selbst auf Übersetzungen übertragen werden konnten, wobei die Übersetzung sogar als stärker inspiriert und wahrheitsträchtiger angesehen werden konnte als das hebräische Original. Philo belegt auch, daß in der Auslegung dieser Schriften nicht nur theologische und philosophische Aspekte eine Rolle spielten, sondern auch juristische. Da Angehörige der Torahgemeinden der Diaspora anders als palästinische Juden nicht so leicht die dafür zuständigen Tempelpriester in Rechtsfragen zu Rate ziehen konnten, mußte die Diasporasynagoge eine entsprechende Rechtsfindungspraxis entwickeln, wofür sie Methoden hellenistischer Hermeneutik benutzte. Die Expositio

führende Beteiligung an der jüdischen Gesandtschaft an den Hof des Gaius Caligula in Rom enthält einen ausführlichen geradezu enthusiastischen Beleg für die Achtung, die wesentliche Vertreter jüdischer Gemeinden für Caesar, Augustus und sogar Tiberius aufbringen konnten, nicht nur als Personen sondern auch als institutionelle Figuren, was ein gewisses Verständnis für die Caesarenreligion impliziert.[75] Caesar, Augustus und im gewissen Maße Tiberius, Claudius und Nero hatten das auch honoriert.

Damit sind wir in unserer Reise rund ums Mittelmeer wieder im Osten angekommen. Unsere Wanderung sollte der Erhebung der Bedeutung der jüdischen Diaspora dienen, die nicht nur für den Mittelmeerraum im allgemeinen von Wichtigkeit war, sondern auch für die Veränderungen und Auseinandersetzungen im Lande Israel, besonders in Judäa, vor allem seit dem dritten Jahrhundert v.u.Z. Die persische Etablierung Judäas als Tempelstaat nach der Rückführung aus dem Exil wurde auch durch die folgenden hellenistischen Siegerstaaten anerkannt und fortgesetzt, erst durch die Ptolemäer und dann die Seleukiden. Durch diese Entwicklung wurde aber auch das Interesse Judäas an der Beziehung zu den Mächtigen und der manipulativen Kooperation mit ihnen gestärkt. Der Stand der allgemeinen Bildung und der gesellschaftlichen, handwerklichen und produktiven Differenzierung in Judäa, Schwellenland zwischen beiden Imperien, wuchs, und machte es für die beiden Mächte interessant, stärkte aber auch das Interesse Judäas an der Beziehung zu den Mächtigen, Quelle für die kommenden Zwistigkeiten.

Konstituiert durch die Erfahrung von Exil und Restaurierung durch ausländische Macht und umgeben von einer an Zahl und Bedeutung wachsenden Diaspora wurden Religion und Gesellschaft auch in Judäa auf die Kommunikation mit der andersgläubigen Umwelt ausgerichtet, die immer stärker auch in Palästina selbst eindrang.[76] Schon sprachlich war das so. Das Aramäische verbreitete sich vom Osten her und beherrschte bald nicht nur die Kommunikation mit den herrschenden

---

Legis des Philo demonstriert sein eigenes Können in solcher Jurisprudenz. S. dazu E.R. Goodenough, The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt. Administration by the Jews under the Early Roman Empire as described by Philo Judaeus, 1929.

[75] LegGai 140-151.

[76] S. z.B. die ausführlichen Belege in E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, 1898-1901, 29-183.

Persern sondern das gesamte Leben der Judäer, Samaritaner und Galiläer. Es war langsam zur palästinischen Volkssprache geworden. Daß das Aramäische auch die religiöse Sprache Palästinas in wachsendem Maße beherrschte, belegen die aramäischen Teile des Ersten Testaments. Ein wichtiger Beleg ist der Begriff 'ras', in dem die jüdische Apokalyptik ihr Verständnis von der nur den judäischen Erwählten bestimmten geheimen Offenbarung zusammenfaßte. Persischer Herkunft war auch die Vorstellung himmlischer Schicksalsbücher. Die Idee eines zukünftigen Totengerichts kam aus dem Persischen und dem Ägyptischen. Die Periodisierung der Geschichte in der Apokalyptik und die Vorstellungen von einer eschatologischen kosmischen Konflagration finden Parallelen zunächst in entsprechenden persischen Motiven, dann aber auch in griechischen. Die Entwicklung des Satansgedankens in eine dualistische Richtung ist persisch beeinflußt, wie überhaupt dann die Vorstellung von zwei überirdischen Geistern. Der sich entwickelnde judäische Dualismus hatte persische Vorbilder.

Der Auferweckungs-/Auferstehungsgedanke dagegen verdankt sich zunächst einer Verbindung des sich auch in Israel findenden Motivs vom Heroengeschick, besonders ausgeformt in der Entrückungsvorstellung (Henoch, Elia) einerseits und dem von der selbst radikale Katastrophen wunderbarer Weise überdauernden Kontinuität des Bundes (Ez 37) andererseits. Aber diese israelitische Motivkombination wurde dann weiter angereichert mit vergleichbaren Vorstellungen in der mittelöstlichen, ägyptischen und schließlich auch griechisch-hellenistischen Umwelt. Die nach dem Exil in Judäa entstandene Literatur, von der uns nur ein geringer Teil erhalten ist, reflektiert über weite Strecken diese schon immer synkretistische Volksreligion, und es gibt Anzeichen dafür, daß sich auf diesem Boden sogar alte semitische Gottesnamen gehalten haben, deren Widerspruch zu Jahwe nicht empfunden wurde. Die zurückgekehrte Elite war nicht in der Lage gewesen, dies wesentlich einzuschränken oder gar zu verhindern. Außerdem ist keine der uns aus dem Palästina aus hellenistischer Zeit nur fragmentarisch erhaltenen Literaturgattungen ohne hellenistische Äquivalente.[77] Was hier allgemeiner Zeitgeist, was direkte Abhängigkeit, ist im einzelnen schwer zu entscheiden.

---

[77] Das trifft auch auf die in Qumran gefundene Literatur zu. Ausführliche, aber durchaus ergänzungswürdige Diskussion dieses Komplexes bei Hengel, Judentum, 108-463.

Wir haben bereits oben gesehen, daß es bei der makkabäischen Revolte nicht um ein grundsätzliches Für und Wider von Hellenisierung ging. Auch Mattathias und seine Söhne waren hellenistisch formiert.[78] Die bereits mehrfach angesprochene hasmonäische Korrespondenz mit heidnischen Städten und Reichen belegt, daß die Söhne des Mattathias Gleichwertigkeit und volle Partnerschaft auf Gegenseitigkeit auch »in religionibus« zwischen dem »befreiten« judäischen Staat und den heidnischen Dialogpartnern, den ausländischen Mächten, vertraten und versprachen. Die Makkabäer bzw. Hasmonäer können also nicht als Vertreter einer politisch und kulturell segregationistischen Bewegung angesehen werden. Sie waren genauso wenig wie die anderen Jerusalemer Priester, gegen die sie opponierten, Vertreter einer fremdenfeindlichen Ideologie. Wir haben bereits gesehen, daß sie sich nicht grundsätzlich, sondern nur graduell von den sogenannten »Hellenisten« unterschieden. Ihr Widerstand richtete sich wie schon erwähnt gegen eine Eingliederung Jerusalems in ein weltweites Netzwerk relativ selbständiger Städte und wahrscheinlich auch gegen eine echte Demokratisierung Jerusalems.[79] Völlig konnte man diese Demokratisierung nicht aufhalten, vermochte sie aber auf eine konservativere Form der Bildung zu beschränken, ohne irgendeine Förderung von ‚upward mobility'.[80] Beide am Anfang der makkabäischen Revolte

---

78 Die beiden ersten Makkabäerbücher zeigen sie nach der Machtübernahme als typisch hellenistische Klein- bzw. Vasallenfürsten, und auch ihre Hofgeschichte, 1Makk, ist im hellenistischen Stil geschrieben.

79 Nicht nur in ihren monarchischen Tendenzen, sondern auch in ihrer Ausgestaltung des Priestertums demonstrierten die Hasmonäer, daß sie autoritär, also alles andere als volksnah gesonnen waren, was auch nach ihrem Ende für die Priesterschaft der Fall blieb. Darin folgten sie nicht nur einheimischen sondern auch hellenistischen Priesteridealen, wie sie sich zum Beispiel bei Plutarch, aber auch bei Cicero finden. Der Jerusalemer Tempel, eine weltbekannte Pilgerstätte, wurde zusehends stärker in die hellenistisch-römische Gesamtkultur integriert, was seinen Höhepunkt in dem radikalen und im wesentlichen unwidersprochenen Umbau des Jerusalemer Tempels durch Herodes im Stil der zeitgenössischen Monumentalarchitektur fand, deren gigantische Dimensionen sich vor allem im Material, in Ausdehnung und Gestaltung der Höfe und in den Säulen- und Treppenanlagen äußerten, eines der zeitgenössischen Weltwunder.

80 Spätestens seit dem Ende des Exils war eine Demokratisierung der israelitischen Weisheitsschulen eingetreten. Aber erst in hellenistischer Zeit, spätestens seit Simon dem Gerechten, entschied man sich dafür, wie im Hellenismus überhaupt, Bildung, παιδεία nicht mehr nur als »Disziplin« zu nehmen, sondern sie als Bildung zum zentralen Punkt gesellschaftlicher Formierung zu machen. S. dazu im einzelnen Hengel, Judentum, 143-52. Jesus Sirach belegt diesen Umbruch, wenngleich direkt nur auf der

miteinander um die Vorherrschaft kämpfenden Priestergruppen waren vertraut mit der hellenistischen Welt und ihren Möglichkeiten. Sie setzten die Aufgeschlossenheit fort, die frühere Hohepriester samt ihren jeweiligen Anhängen bereits demonstriert hatten. Die judäischen Priestergruppen und ihrer aristokratischer Laienanhang setzten dieses – schon aus vorexilischer Zeit bekannte – Spielen mit ausländischen Partnern und Allianzen fort, selbst im Angesicht der wachsenden römischen Macht. Dies belegt, daß die Jerusalemer Priesterschaft alles andere als insular und isolationistisch operierte und in dieser Aufgeschlossenheit heidnischen Priestergruppen vergleichbar war. Man stand jeweils auf der Höhe der Zeit und ihrer länderübergreifenden pluralistischen hellenistischen Kultur.[81] Politisches und diplomatisches Bewußtsein wurde in den Priesterfamilien gelehrt und gepflegt.[82]

---

oberen Ebene. Aber es muß sich im Palästina dieser Zeit bereits Schulbildung auf allen Ebenen herausgebildet haben, durchaus mit eigenständigen Tendenzen, mit dem Pentateuch und anderen heiligen Schriften des Judentums an Stelle von Homer und dem Gebrauch der hebräischen Sprache neben der griechischen. In den makkabäischen Auseinandersetzungen scheint es u.a. um den Vorrang des Hebräischen bzw. Aramäischen gegangen zu sein. Er konnte aber auch nach dem Verschwinden der Stimme der Hellenisierer nicht aufrecht erhalten werden. Das Aramäische trat langsam an seine Stelle. Aber auch das Griechische kam wieder. S. dazu Hengel, Judentum 141-43 und 161-90.

81 Zwei weitere Beispiele, zusätzlich zur Duldung eines jüdischen Tempels in Elephantine (oben, S. 173) und zu dem oben erwähnten Verhalten Onias III in Antiochien (oben, S. 165), gibt es dafür, daß selbst konservative judäische Priester sich eher die durch die hellenistische Zivilisation vorgegebene Toleranz zunutze machten als den traditionell gegebenen Tempel-, Priester- und Reinheitsgesetzen buchstäblich zu folgen. Das eine ist das hohepriesterliche Verhalten zu dem Tobiaden Hyrkanus. Er war ein Freund, vielleicht sogar ein Verwandter des o.g. Onias III. Hyrkanus hatte einen Riesenbetrag an Geld, dessen Herkunft nicht klar ist, im Jerusalemer Tempel deponiert (2Makk 3,11). Aus welchen Gründen und wann auch immer ließ er an seinem Wohnsitz Qasr el-Abd (Abdim) im Ostjordanland, in Araq el-Emir, der gleichzeitig der Familienstammsitz war, einen Tempel im syrisch-hellenistischen Stil errichten (Hengel, Judentum, 496-503). Aber es war ein jüdischer Tempel, und seine Priester müssen aus der Jerusalemer Tempelschaft gekommen sein, die damit dem Gebot der Zentralisierung des Kultes zuwider handelten und außerdem in einem Heiligtum amtierten, dessen Schmuck mit Tierbildern jedenfalls einem buchstäblichen Verständnis des Bilderverbots widersprach.

Der Protest der Pharisäer gegen diese aristokratische priesterliche Dominanz kündigte eine neue Zeit an, die auch die Zerstörung von Jerusalem und Tempel und die Beseitigung des Tempelkults überstehen konnte.[83] Der Erfolg der pharisäischen Bewegung bei den Massen beweist auch, daß eine geschickte Verwendung deuteronomischer Parolen Empfänglichkeit im Volke für die eigentlich ausländischen Ideale von Demokratisierung stärken konnte – insofern durchaus eine erfolgreiche Fortsetzung der früher gescheiterten Bemühungen der als »Hellenisten« verdammten Priestergruppe.[84]

Die sich in Judäa und dann auch in Galiläa entwickelnde Schriftgelehrsamkeit pharisäischer Prägung, die wie schon erwähnt durch die torahorientierte Schriftgelehrsamkeit der Diaspora beeinflußt wurde, zeichnete sich durch eine wachsende Bevorzugung abstrakter Argumentation aus.[85] Die gelegentliche Neigung, die Pharisäer als Nationalisten anzusehen, ist fehlgeleitet. Es darf nicht übersehen werden, daß

Das andere Beispiel für eine erstaunliche Laxheit gegenüber dem mit dem Deuteronomium begründeten Ausschließlichkeitsanspruch des Jerusalemer Tempels und die Duldsamkeit der Jerusalemer Tempelpriesterschaft hinsichtlich dieser Erscheinungen, die doch allen früheren Zentralisierungsbemühungen Hohn sprachen, ist der Umbau eines heidnischen Tempels in einen jüdischen in Leontopolis in Ägypten, ebenfalls durch einen Oniaden, Onias IV., der auch für diesen Tempel Priester aus Jerusalem importierte (Josephus, Ant XII, 387-88 u.ö.).

82 Die uns bekannten Familien der Oniaden, Tobiaden und Makkabäer/Hasmonäer waren sicher nicht die einzigen, bei denen solches Können auftrat.

83 Die Verbindung der bereits erwähnten hohen Abstraktionsfähigkeit mit der Dialektik von Geschriebenem und Ungeschriebenem, die man vom Hellenismus erworben und zur Vollendung gebracht hatte, erwies sich als wichtigste Überlebenshilfe für den Torahgehorsam ohne Tempel und Land.

84 Zur Beziehung der pharisäischen Partei und dem Berufsstand der Schriftgelehrten vgl. im übrigen Georgi, The Records of Jesus in the light of ancient accounts of revered men, SBL-papers 1972, 527-542.

85 Eine dem Philosophischen verwandte Hinneigung zum Abstrakten war zu finden, die sich bereits in der Übernahme von Grundsätzen hellenistischer Hermeneutik zeigte, aber dann auch überhaupt in der kasuistischen Logik und Beweisführung. Dazu gehört die Tendenz der Interpretation der pharisäischen Rabbinen, konkrete Fragen und Themen zu »Fällen« zu abstrahieren, dies sogar auf die Art der Erzählung von Vor-Fällen auszudehnen. All dies entspricht hellenistischer Denkweise, besonders in ihrer philosophischen und juristischen Form. S. dazu S. Lieberman, Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV Centuries C. E., 1942, ders., Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E.-IV Century C.E., 2. Auflage, 1962 (TSJTSA 18). Ders., How Much Greek in Jewish Palestine?: Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature, hg. v. Henry Fischel, 1977 (LBS) 325-343.

die Pharisäer im Unterschied nicht nur zu den Zeloten und zur Mehrheit der Sadduzäer aber in Übereinstimmung mit der überwiegenden Mehrheit der Diasporagemeinden eine deutliche Distanz zum Aufstand von 66-70(72) hielten. Ihre Kollaboration mit den Römern in den Jahrzehnten danach hat sicher nicht nur den Rabbinat erhalten und gestärkt, nicht zuletzt auch durch eine Übernahme des römischer Kontrolle äußerst genehmen Sukzessions- Traditionsmodells der hellenistischen Philosophenschulen,[86] sondern auch das Judentum in der durch die rabbinischen Schriftgelehrsamkeit reformierten Gestalt am Leben.[87]

Literatur

Folgende Arbeiten bieten reiches Detail:

E.J. Bickerman(n), Die Makkabäer. Eine Darstellung ihrer Geschichte von den Anfängen bis zum Untergang des Hasmonäerhauses, 1935.

E.J. Bickerman(n), Der Gott der Makkabäer. Untersuchung über Sinn u. Ursprung der makkabäischen Erhebung, 1937.

E.J. Bickerman(n), The Maccabean Uprising. The Jewish Expression, in: J. Goldin (Hg.), Three Thousand Years of the Jewish Tradition, 1970, 66-86.

E.J. Bickerman(n), Studies in Jewish and Christian History (AGJU 9), 3 Bände, 1976-1986.

S.J.D. Cohen, The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties, Berkeley, Hellenistic Culture and Society 31, 1999.

---

[86] Der Weg dazu war durch die bereits erwähnten Tendenzen der pharisäisch-rabbinischen Schriftgelehrsamkeit in Richtung auf die Übernahme hellenistischer Hermeneutik, Lehr- und Organisationspraxis vorbereitet worden. Den Römern mußte das von den Pharisäern übernommene Sukzessions- und Traditionsmodell recht sein, stärkte es doch Transparenz und Zugriffsmöglichkeit für polizeiliche Aufsicht. Aber es gab gleichzeitig der neuen jüdischen Religionsform innere Struktur und damit Halt. Auch das Überleben des Judentums nach der Katastrophe des Ersten Jüdischen Krieges in Form der pharisäisch-schriftgelehrten Restauration ist nicht denkbar ohne die Kollaboration der pharisäisch orientierten Schriftgelehrten mit der umgebenden Kultur, besonders aber mit den Römern.

[87] Die frühe Kirche hat sich innerhalb der vom zeitgenössischen Judentum gewährten Vielfalt kreativ bewegt. Von einem Christentum im 1. Jh. n.Chr. zu reden, ist religionsgeschichtlich und theologisch nicht möglich. Erst recht ist es nicht angemessen, im ersten Jahrhundert von dem Christentum als einer neuen Religion zu sprechen. Das macht die faktische exklusivistische Usurpation nicht nur des sogenannten Alten Testaments sondern auch der neutestamentlichen Schriften durch die Alte Kirche des zweiten bis fünften Jahrhunderts zu einem theologischen Problem, das weder durch Fortsetzung eines Offenbarungspositivismus noch auch durch einen historistischen Positivismus gelöst werden kann, auch nicht durch die gegenwärtig beliebten synchronischen Methoden, die eher eine moderne Form theologischer Apologetik darstellen. Hier ist eine neue theologische Aufgabe für das 21. Jahrhundert gestellt.

L.H. Feldman, Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian, 1993.
D. Georgi, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur rel. Propaganda in der Spätantike, WMANT 11, 1964 (engl.: The Opponents of Paul in Second Corinthians, 1986).
D. Georgi, Weisheit Salomos, JSHRZ 3, 1980, 391-477.
D. Georgi, Das Wesen der Weisheit nach der »Weisheit Salomos«, in: J. Taubes (Hg.), Religionstheorie und politische Theologie II. Gnosis u. Politik, 1984, 66-81.
D. Georgi, Ergänzende Beobachtungen zum Thema »Gnosis u. Politik«, in: J. Taubes (Hg.), Religionstheorie und politische Theologie II. Gnosis u. Politik, 1984, 90f.
D. Georgi, Die Aristoteles- u. Theophrastausgabe des Andronikus v. Rhodus, in: R. Bartelmus u.a. (Hg.), Konsequente Traditionsgeschichte. FS K. Baltzer, OBO 126, 1993, 45-69.
D. Georgi, Gnosis – das Bewußtsein, in dem das Selbst sich u. das Heil findet, ReHe 26 (1994), 230-233.
D. Georgi, The Early Church. Internal Jewish Migration or New Religion, HThR 88 (1995), 35-68.
D. Georgi, Art. Synkretismus IV. Judentum, TRE XXXII (2001), 534-538.
E.R. Goodenough, The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt. Administration by the Jews under the Early Roman Empire as described by Philo Judaeus, 1929.
E.R. Goodenough, By Light, Light. The Mystic Gospel of Hell. Judaism, 1935.
E.R. Goodenough, The Politics of Philo Judaeus. Practice and Theory, 1938.
E.R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, 13 Bände, BollS 37, 1953-1968.
M. Hadas, Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion, 1959 (dt.: Die Kultur des Hellenismus, 1975).
M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr., WUNT 10, 3. Auflage, 1988.
Th.A. Kraabel, The Disappearance of the God-Fearers, Numen 28 (1981), 123-126.
S. Lieberman, Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV Centuries C.E., 1942.
S. Lieberman, Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E.-IV Century C.E., TSJTSA 18, 2. Auflage, 1962.
S. Lieberman, How Much Greek in Jewish Palestine?, in: H. Fischel (Hg.), Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature, 1977, 325-343.
S. McKnight, A Light among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period, 1991.
E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2 (3) Bände, 1898-1901 (engl. G. Vermes u.a. (Hg.), The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, 3 Bände, 1973-1987).
V.A. Tcherikover, Hellenistic Civilization and the Jews, 1959.



Literaturverzeichnis

Die von den einzelnen Autoren zitierte Literatur ist in den jeweiligen Anmerkungen vollständig erfaßt. Bei der jeweils ersten Nennung erfolgt die volle Angabe des Verfassers und des Titels, bei späteren Verweisen nur der Verfassername und ein Stichwort aus dem Titel. Die hier gebotene Bibliographie bietet lediglich eine kleine Auswahl einschlägiger Quellentexte und weiterführender Literatur zum Thema und erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Die bibliographischen Abkürzungen folgen dem von S.M. Schwertner erstellten Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin u. New York. 2. Auflage, 1993.

R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I-II, GAT 8/1-2, 2. Auflage, 1996.1997.

B. Albrektson, History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel, CB.OT 1, 1967.

A. Alt, Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums (1934), in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, 1953 (3. Auflage, 1964), 316-337.

A. Alt, Judas Nachbarn zur Zeit Nehemias (1931), in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, 1953 (3. Auflage, 1964), 338-345.

A. Alt, Zur Geschichte der Grenze zwischen Judäa und Samaria (1935), in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, 1953 (3. Auflage, 1964), 346-362.

J. Assmann/B. Janowski/M. Welker (Hg.), Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen, 1998.

H.W. Attridge, Josephus and his Works, in: M.E. Stone, Jewish Writings, 1984, 185-233.

F.-M. Abel, Histoire de la Palestine depuis la conquète d'Alexandre jusqu' à l'invasion arabe I: De la conquète d'Alexandre jusqu'à la guerre juive, EtB. 1952.

Y. Aharoni, Arad Inscriptions. Engl. Edition, ed. and rev. A.F. Rainey, 1981.

Y. Aharoni, Das Land der Bibel. Eine historische Geographie, mit einem Vorw. v. V. Fritz, übers. v. A. Loew, 1984.

R. Albertz, Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr., Biblische Enzyklopädie 7, 2001.

S. Alkier/J. Zangenberg, Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments, TANZ 42, 2003.

I. Arnaoutoglou, Ancient Greek Laws. A Sourcebook, 1998.

M.C. Astour, Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenanen Greece, with a foreword by C. H. Gordon, 1967.

M. Avi-Yonah, The Jews under Roman and Byzantine Rule. A Political History of Palestine from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest, 1984.

M. Avi-Yonah, The Holy Land from the Persian Period to the Arab Conquest, 1977.

R.S. Bagnall/P. Derow (Hg.), Greek Historical Documents. The Hellenistic Period, Sources for Biblical Study 16, 1981.

E. Baltrusch, Symmachie und Spondai. Untersuchungen zum griechischen Völkerrecht der archaischen und klassischen Zeit (8.-5. Jh. v.Chr.), UALG 43, 1994.

J. Becker, Chronik 1-2, NEB 18.20, 1986.1988.

J. Becker, Esra. Nehemia, NEB 25, 1990.

P.R. Bedford, Temple Restoration in Early Achaemenid Judah, JSJ.S 65, 2001.

H. Bengtson, Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit, HAW, 5. Auflage, 1977.

E. Bickerman(n), Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen zu Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung, 1937, bes. 50-89 und 117-142 = Ders., The God of the Maccabees. Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt, trl. H.R. Moehring, StJLA 31, 1979, 32-60 und 76-92.

E. Bickerman, The Jews in the Greek Age, 1988.

J. Blenkinsopp, Ezra-Nehemia, OTL, 1988.

J. Blenkinsopp/O. Lipschits (Hg.), Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period, 2003.

E. Blum, Volk oder Kultgemeinde. Zum Bild des nachexilischen Judentums in der alttestamentlichen Wissenschaft, KuI 1 (1995), 24-42.

J. Boardman, The Greeks Overseas. Their Early Colonies and Trade, 1980 (dt. Übers. v. K.-E. Felten/G. Felten, Kolonie und Handel der Griechen, 1981).

D. Böhler, Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels, OBO 158, 1997.

P. Borgen, Philo of Alexandria. An Exegete for his Time, NT.S 86, 1997.

A.K. Bowman u.a. (Hg.), The Augustian Empire. 43 B.C.-A.D. 69, CAH, 2. Auflage, 1996, 736-781.

M. Boyce, A History of Zoroastrianism II = HdO I. VIII, 1982.

M. Boyce, The Religion of Cyrus the Great. Achaemenid History III, 1988.

R. Braun, 1 Chronicles, WBC 14, 1986.

P. Briant, Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre. 1996.

K. Bringmann, Geben und Nehmen. Monarchische Wohltätigkeit und Selbstdarstellung im Zeitalter des Hellenismus, mit einem numismatischen Beitrag von H.-C. Noekse, Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer, Teil II/1, 2000.

K. Bringmann, Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenstischen Geschichte (175-165 v.Chr.), AAWG.PH III/ 132, 1983, 15-28 und 97-140.

K. Brodersen/W. Günther/H.H. Schmitt, Historische Griechische Inschriften in Übersetzung, I-III, Texte zur Forschung Bd. 59; 68; 71, 1992. 1996. 1999.

J.P. Brown, Israel and Hellas I-III. BZAW 231, 276, 299. 1995, 2000, 2001.

C.L. Brownson, Xenophon in seven Volumes with an English Translation, LCC, 3. Auflage, 1961.

H.-G. Buchholz, Ugarit, Zypern und Ägäis. Kulturbeziehungen im zweiten Jahrtausend v. Chr, AOAT 261, 1999.

W. Burkert, Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern, 2003.

H. Cancik, Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen Historiographie, SBS 48, 1970.

C. Carter, The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study, JSOT.S 294, 1999.

J.H. Charlesworth (Hg.), The Old Testament Pseudepigrapha I-II, 1983.1985.
M. Clauss, Das alte Israel. Geschichte, Gesellschaft, Kultur, 1999.
D.J.A. Clines, Ezra. Nehemia. Esther, NCB, 1984 [Nachdr. 1992].
S.J.D Cohen, From Maccabees to the Mishnah, 2. Auflage, 1989.
S.J.D. Cohen, The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties, Hellenistic Cultur and Society 31, 1999.
J.E. Coleman/C.A. Walz (Hg.), Greeks and Barbarians. Essays on the Interaction between Greeks and Non-Greeks, 1997.
J.J. Collins, Jewish Wisdom in the Hellenistic Age, 1998.
J.J. Collins, The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature, 2. Auflage, 1998.
J.M. Cook, The Persian Empire, 1983.
F. Crüsemann, Israel in der Perserzeit. Eine Skizze in Auseinandersetzung mit Max Weber, in: W. Schluchter (Hg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik, 1985. 205-232.
M.H. Crawford/D. Whitehead, Archaic and Classical Greece. A Selection of Ancient Sources in Translation, 1983.
A.D. Crown (Hg.), The Samaritans, 1989.
Ph.R. Davies (Hg.), Second Temple Studies 1: Persian Period, JSOT.S 117, 1991.
Ph.R. Davis/J.M. Halligan (Hg.), Second Temple Studies 3: Studies in Politics, Class and Material Culture, JSOT.S 340, 2002.
W.D. Davies/L. Finkelstein (Hg.), The Cambridge History of Judaism I+II, 1984. 1989.
S. Deger-Jalkotzy (Hg.), Griechenland, die Ägäis und die Levante während der »Dark Ages«, 1983.
G. Delling, Perspektiven der Erforschung des hellenistischen Judentums, HUCA 45 (1974), 133-176.
F. Dexinger/R. Pummer (Hg.), Die Samaritaner, WdF 604, 1992.
J. Diehl/R. Heitzenröder/M. Witte (Hg.), »Einen Altar von Erde mache mir... «, FS D. Conrad, KAANT 4/5, 2003.
A. Dihle, Die Griechen und die Fremden, 1994.
R.B. Dillard, 2 Chronicles, WBC 15, 1987.
H. Donner, Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde. Die Theologie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften, 1976.

H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, GAT 4/1-2, 3. Auflage, 2000.2001.
V. Ehrenberg, Die Anfänge des griechischen Naturrechts, AGPH 35, 1923, 119-143. = Ders., Polis und Imperium, in: K.F. Strohecker/A.J. Graham, Beiträge zur Alten Geschichte, 1965, 359-379.
W. Eilers, Der Keilschrifttext des Kyroszylinders, in: Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahr-Feier Irans, 1971, 156-166.
T.C. Eskenazi/K.H. Richards (Hg.), Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period, JSOT.S 175, 1994.
L.H. Feldman, Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian, 1993.
L.H. Feldman/R. Meyer, Jewish Life and Thought among Greeks and Romans. Primary Readings, 1996.
Th. Fischer, Seleukiden und Makkabäer. Beiträge zur Seleukidengeschichte und zu den politischen Ereignissen in Judäa während der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts v.Chr., 1980.
P. Frei/K. Koch, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich, OBO 55, 2. Auflage, 1996.
S. Freyne, Galilee. From Alexander the Great to Hadrian 323 BCE to 135 CE. A Study of Second Temple Judaism, 1980 (ND 2000).
V. Fritz, Einführung in die Biblische Archäologie. Die Archäologie. Einführungen, 2. Auflage, 1993.
R.N. Frye, The History of Ancient Iran, HAW III/7, 1984, 359.
B. Funck (Hg.), Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters, 1996.
M. Gagarin, Early Greek Law, 1989.
K. Galling, Die Bücher der Chronik. Esra. Nehemia, ATD 12, 1954.
K. Galling, Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter, 1964.
H.-J. Gehrke, Alexander der Große, 2. Auflage, 2000.
H.-J. Gehrke, Jenseits von Athen und Sparta. Das dritte Griechenland und seine Staatenwelt, 1986.
H.-J. Gehrke, Geschichte des Hellenismus, OGG 1A, 1990.
H.-J. Gehrke/H. Schneider (Hg.), Geschichte der Antike. Ein Studienbuch, 2000.
P. Georges, Barbarian Asia and the Greek Experience. From the Archaic Period to the Age of Xenophon, 1994.

D. Gera, Judaea and Mediterranean Politics. 219-161 B.C.E., 1998.
H. Gese/M. Höfer/K. Rudolph (Hg.), Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, RM 10/2, 1970.
E.R. Goodenough, An Introduction to Philo Judaeus. Brown Classics in Judaica, 2. Auflage, 1986.
L.L. Grabbe (Hg.), Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period, JSOT.S 313, 2001.
F. Graf, Die Religion, in: H. Krefeld (Hg.), Hellenika. Einführung in die Kultur der Hellenen. Neue Ausgabe, 2002, 62-93.
D.M. Gropp, Wadi Daliyeh II: The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh. DJD XXVIII, 2001, 1-115.
Fr. Gschnitzer, Die Stellung der Polis in der politischen Entwicklung des Altertums (1988), in: ders., Kleine Schriften, Bd. 1, 2001, 233-248.
A.H.J. Gunneweg, Esra, mit einer Zeittafel v. A. Jepsen, KAT XIX/1, 1985.
A.H.J. Gunneweg, Nehemia, mit einem Exkurs zur Topographie und Archäologie Jerusalems v. M. Oeming, KAT XIX/2, 1987.
E. Haag, Das hellenistische Zeitalter. 4.-1. Jahrhundert v.Chr, Biblische Enzyklopädie 9, 2003.
M. Hadas, Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion, 1959 (dt.: Die Kultur des Hellenismus, 1975).
A.C. Hagedorn, Gortyn – Utilising an Archaic Greek Law Code for Biblical Research, ZAR 7 (2001), 217-242.
E. Hall, Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy, 1989.
W.W. Hallo (Hg.), The Context of Scripture, I-III, 1997. 2000. 2002.
Chr. Hardmeier (Hg.), Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5, 2001.
J. Harmatta/G. Komoróczy (Hg.), Wirtschaft und Gesellschaft im Alten Vorderasien, 1976.
Th. Harrison (Hg.), Greeks and Barbarians, 2002.
H. Heinen, Geschichte des Hellenismus. Von Alexander bis Kleopatra, 2003.
W. Helck, Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr, EdF 120, 1979.

M. Hengel/Ch. Markschies, The »Hellenization« of Judaea in the First Century after Christ, 1989.
M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr., WUNT 10, 3. Auflage, 1988.
W. Hinz, Darius und die Perser II, 1979.
U. Höckmann/D. Kreikenbom (Hg.), Naukratis. Die Beziehungen zu Ostgriechenland, Ägypten und Zypern in archaischer Zeit, 2001.
P. Högemann, Alexander und Arabien, 1985.
P. Högemann, Das alte Vorderasien und die Achämeniden, 1992.
G. Hölbl, Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung, 1994.
K.-J. Hölkeskamp, Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland, Hist.ES 131, 1999, 262-286.
K.G. Hoglund, Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemia, SBL.DS 125, 1992.
S.H. Horn/L.H. Wood, Die Chronologie von Esra 7, 1995.
Chr. Howgego, Geld in der Antiken Welt. Was Münzen über Geschichte verraten, 2000.
U. Hübner/E.A. Knauf (Hg.), Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag, OBO 186, 2002.
F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker, 1923-1958.
S. Japhet, 1 Chronik, HThKAT, 2002.
S. Japhet, 2 Chronik, HThKAT, 2003.
B. Janowski/K. Koch/G. Wilhelm (Hg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament, OBO 129, 1993.
J. Jeremias (Hg.), Gerechtigkeit und Leben im hellenistischen Zeitalter, BZAW 296, 2001.
A.H.M. Jones, The Greek City. From Alexander to Justinian, 1940 (ND 1998).
W. Judeich, Kleinasiatische Studien. Untersuchungen zur griechisch-persischen Geschichte des IV. Jahrhunderts v.Chr., 1892.
F.G. Jünger, Griechische Mythen. 4. Auflage, 1994.
O. Kaiser, Der geknickte Rohrstab. Zum geschichtlichen Hintergrund der Überlieferung und Weiterbildung der prophetischen Ägypten-

sprüche im 5. Jahrhundert, in: ders., Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments. Gesammelte Studien zur Hermeneutik und zur Redaktionsgeschichte, 1984, 181-188.

O. Kaiser, Judentum und Hellenismus. Ein Beitrag zur Frage nach dem hellenistischen Einfluß auf Kohelet und Ben Sira, VF 27 (1982), 68-86.

O. Kaiser, Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentliche Theologie. (2000), in: ders., Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis, BZAW 320, 2003, 1-38.

O. Kaiser, Zwischen den Fronten. Palästina in den Auseinandersetzungen zwischen dem Perserreich und Ägypten in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, in: ders., Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments, Gesammelte Studien zur Hermeneutik und zur Redaktionsgeschichte, 1984, 189-198.

O. Kaiser (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, I-III, 1982-1997; Erg.Lg. 2001.

Y. Karmon, Israel. Eine geographische Landeskunde, 1983.

Chr. Karrer, Ringen um die Verfassung Judas: Eine Studie zu den theologisch-politischen Vorstellungen im Esra-Nehemia-Buch, BZAW 308, 2001.

O. Keel/M. Küchler/Chr. Uehlinger (Hg.), Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, Bd. 1ff., Zürich 1982ff.

U. Kellermann, Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte, BZAW 102, 1967.

R.G. Kent, Old Persian, 2. Auflage, 1953.

K.M. Kenyon, Archäologie im Heiligen Land, 1967.

M. Kepper, Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit. Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis, BZAW 280, 1999.

F.K. Kienitz, Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende, 1953.

H.V. Kieweler, Ben Sira zwischen Judentum und Hellenismus, BEATAJ 30, 1992.

D. Kinet, Geschichte Israels, NEB ErgBd. 2, 2001.

H.G. Kippenberg, Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode, 1971.
H.G. Kippenberg, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung, 1978.
G.S. Kirk, Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures, 1970.
N. Kokkinos, The Herodian Dynasty. Origins, Role in Society, and Eclipse, JP.S 30, 1998.
M. Konradt/U. Steinert (Hg.), Ethos und Identität. Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit, 2002.
R.G. Kratz (Hg.), Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden, VWGTh 22, 2002.
H. Kreissig, Die sozialökonomische Situation in Juda zur Achämenidenzeit, SGKA 7, 1984.
K.-S. Krieger, Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus, 1994.
J.L. Kugel, Shem in the Tents of Japhet. Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism, JSJ.S 74, 2002.
H.-P. Kuhnen, Nordwest-Palästina in hellenistisch-römischer Zeit. Bauten und Gräber im Karmelgebiet, 1987.
H.-P. Kuhnen, Palästina in griechisch-römischer Zeit. Mit einem Beitrag von L. Mildenberg und R. Wenning, Hb. der Archäologie, Vorderasien II/2, 1990.
H.-P. Kuhnen, Studien zur Chronologie und Siedlungsarchäologie des Karmel (Israel) zwischen Hellenismus und Spätantike, TAVO-Beiheft 72, 1989, 21-87.
A. Kuhrt, The Ancient Near East c. 3000-330 B.C. I-II, 1995.
W.G. Kümmel/H. Lichtenberger u.a. (Hg.), JSHRZ, I-V, 1973-2001.
E.-M. Lapperousaz/A. Lemaire (Hg.), La Palestine à l'époque perse, 1994.
J. Latacz (Hg.), Die griechische Literatur in Text und Darstellung, Bd. 1: Archaische Periode, 1991.
P. Lecoq, Les inscriptions de la Perse achéménide, 1997.
M.J.W. Leith, Wadi Daliyeh I: The Wadi Daliyeh Seal Impressions, DJD XXIV, 1997.

A. Lenhardt, Bibliographie zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, JSHRZ VI/ 2, 1999.

Chr. Levin, Das vorstaatliche Israel, in: ZThK 97 (2000), 385-403.

L.I. Levine, Judaism and Hellenism in Antiquity, 1998

A. Lichtenberger, Die Baupolitik Herodes des Großen, ADPV 26, 1999.

S. Lieberman, Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV Centuries C.E., 1942.

S. Lieberman, Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E. - IV Century C.E., TSJTSA 18, 1950.

G.D. Macchi, Les Samaritains, 1994.

J. Maier, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels, NEB.AT.E. 3, 1990.

F.G. Martínez, Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran, StTDJ 9, 1992.

R. Meiggs/D. Lewis (Hg.), A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of Fifth Century, rev. ed. 1989.

Ch. Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, 1980.

B.D. Merit/H.T. Wade-Gary/M.F. McGregor, The Athenian Tribute Lists I, 1939.

Th. Middendorp, Die Stellung Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus, 1973.

L. Mildenberg, Vestigia Leonis. Studien zur antiken Numismatik Israels, Palästinas und der östlichen Mittelmeerwelt, hg. v. U. Hübner/E.A. Knauf, NTOA 36, 1993.

U. Mittmann-Richert, Einführung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit: Einführung zu den historischen und legendarischen Erzählungen, JSHRZ VI/ 1,1, 2000, 172-209.

A. Momigliano, Hochkulturen im Hellenismus. Die Begegnung der Griechen mit Kelten, Römern, Juden und Persern, 1979.

L. Mooren (Hg.), Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World, 2000.

O. Murray, Das frühe Griechenland, 6. Auflage, 1999.

J. Naveh, On Sherd and Papyrus. Aramaic and Hebrew Inscriptions from the Second Temple, Mishnaic and Talmudic Periods, 1992.

E. Netzer, Die Paläste der Hasmonäer und Herodes' des Großen. Zaberns Bildbände zur Archäologie, 1999, 5-31.

J. Neusner (Hg.), Judaism in Late Antiquity II, 1995.
M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, I und II, HAW V,2, 2. Auflage, 1955. 2. Auflage, 1961.
A. Nunn, Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr., OBO Series Archaeologica 18, 2000.
G.S. Oegema, Einführungen zu den Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit: Apokalpysen, JSHRZ VI/1,5, 2001, 131-150.
G.S. Oegema, Einführung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit: Poetische Schriften, JSHRZ VI/4, 2002, 34-94.
A.T. Olmstead, History of the Persian Empire, 1948 (ND 1959).
C. Orrieux, Les papyrus de Zenon. L'horizon d'un grec en Egypte au IIIe siècle avant J.C., 1983.
O. Plöger, Theokratie und Eschatologie, 3. Auflage, 1968.
O. Plöger, Aus der Spätzeit des Alten Testaments, 1971.
B. Porten (Hg.), The Elephantine Papyri in English. Three Millenia of Cross-Cultural Continuity and Change, DMOA 22, 1996.
C. Préaux, Le monde héllenistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.) I-II, 1992.
S.R.F. Price, Religions of the Ancient Greeks, 1999.
F. Quaß, Nomos und Psephisma. Untersuchungen zum griechischen Staatsrecht, Zet 55, 1971.
K.A. Raaflaub (Hg.), Anfänge politischen Denkens in der Antike, 1993.
J.M. Reese, Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences, AnBib 41, 1970, 117-121.
M.E. Reesor, Necessity and Fate in Stoic Philosophy, in: J.M. Rist (Hg.), The Stoics, 1978, 203-232.
B. Reicke, Neutestamentliche Zeitgeschichte, STöH 2, 1965.
T. Reinmuth, Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias, OBO 183, 2002.
J. Renz/W. Röllig, Handbuch der althebräischen Epigraphik, I-III, 1995.2003.
H.-W. Ritter, Diadem und Königsherrschaft. Untersuchungen zu Zeremonien und Rechtsgrundlagen des Herrschaftsantritts bei den Persern, bei Alexander dem Großen und im Hellenismus, 1965.

L. Robert, Documents d`Asie Mineure 3: Monnaies, villes et cultes dans la vallé du Méandre, BCH 101 (1977), 64-88.
R. Rollinger, Zur Bezeichnung von »Griechen« in Keilschrifttexten, in: RA 91 (1997/99), 167-172.
R. Rollinger, Antikes Griechenland und Alter Orient. Historisch-kritische Untersuchungen zur Interaktion der beiden Kulturräume mit besonderer Berücksichtigung der Zeit vom 8. bis zum 5. Jahrhundert v. Chr., Habil. Schrift, 1999.
R. Rollinger, The ancient Greeks and the impact of the Ancient Near East. Textual evidence and historical perspective, in: R.M. Whiting (Hg.), Melammu Symposia 2: Mythology and Mythologies. Methodological approaches to intercultural influences. Proceedings of Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project held in Paris, October 4-7.1999, 2001, 233-264.
R. Rollinger, Von Griechenland nach Mesopotamien und zurück. Alte und neue Probleme in der Beschäftigung mit Fragen des Kulturtransfers, von Kulturkontakten und interkultureller Kommunikation, in: F. Schipper (Hg.), Der Irak zwischen den Zeiten. Österreichische Forschungen zwischen Euphrat und Tigris, 2002.
R. Rollinger/Chr. Ulf (Hg.), Griechische Archaik und der Orient. Interne und externe Impulse, 2002.
M. Rostovtzeff, Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der Hellenistischen Welt, unter Mitarb. v. Mrs. M. Wodrich, übers. v. G. und E. Bayer, um eine Einleitung v. H. Heinen erw. reprogr. Nachdr. d. Ausg. 1955, 1998.
W. Rudolph, Chronikbücher, HAT I/21, 1955.
D.S. Russell, The Jews from Alexander to Herod, 4. Auflage, 1975.
U. Rüterswörden, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18-18,22, BBB 65, 1987.
J.M. Sasson (Hg.), Civilizations of the Ancient Near East. I-IV, 1995.
C. Saulnier/Ch. Perrot, Histoire d'Israël III. De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a.C.-135 a.D.), 1985
P. Schäfer, The History of the Jews in Antiquity. The Jews of Palestine from Alexander to the Arab Conquest, 1995 (2003).
A. Schalit, König Herodes. Der Mann und sein Werk, SJ 4, 1969.
C. Schams, Jewish Scribes in the Second Temple Period, JSOT.S 291, 1998.

J. Schaper, Numismatik, Epigraphik, alttestamentliche Exegese und die Frage nach der politischen Verfassung des achämenidischen Juda, ZDPV 118 (2002), 150-168.

L.H. Schiffman u.a. (Hg.), The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery, 2000.

B. Schmaltz/B. Söldner (Hg.), Griechische Keramik im kulturellen Kontext, 2003.

B. Schröder, Die väterlichen Gesetze Flavius Josephus als Vermittler von Halacha an Griechen und Römer, TStAJ 53, 1996.

E. Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-135 A.D.). A new English version rev. and ed. G. Vermes and F. Millar, lit.-ed. P. Vermes, org. ed. M. Black. I., 1973 (ND 1987), 64-242.

N. Schur, History of the Samaritans, 2. Auflage, 1992.

M. Schwartz, The Religion of Achaemenian Iran. The Cambridge History of Iran II, 1985.

D. Schwiderski, Handbuch des nordwestsemitischen Biefformulars. Ein Beitrag zur Echtheitsfrage der aramäischen Briefe des Esrabuches. BZAW 295, 2000.

L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, BZAW 254, 1997.

J. Seibert, Alexander der Große, EdF 10, 1972.

J. van Seters, In Search of History, Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History, 1983.

P.W. Skehan/A.A. Di Lella, The Wisdom of Ben Sira, AncB 39, 1987, 46-50.

W.Th. Smitten, Esra. Quellen, Überlieferung und Geschichte, StSN 15, 1973.

J. Soggin, Einführung in die Geschichte Israels und Judas. Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas, 1991.

G. Steins, Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik, BBB 93, 1995.

E. Stern, The Material Culture in the Land of the Bibel in the Persian Period, 538-332 B.C.E., 1982.

M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaims I. From Herodotus to Plutarch, 1976.

M. Stern (Hg.), The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, I-IV, 1992.

St. Stiegler, Die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem, BEAT 34, 1994.

M.E. Stone (Hg.), Jewish Writings of the Second Temple Period. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum Section 2, 1984.

V. Tcherikover/A. Fuks (Hg.), Corpus Papyrorum Judaicorum I, 1957.

V. Tcherikover, Hellenistic Civilisation and the Jews, übers. v. S. Applebaum [1959], with a Preface of J.J. Collins, 1999.

J. Teixidor, The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East, 1977, 36-40.

G. Thür, Prozessrechtliche Inschriften der griechischen Poleis, 1994.

Chr. Uehlinger (Hg.), Images as media. Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (Ist millenium BCE), OBO 175, 2000.

Chr. Ulf (Hg.), Wege zur Genese griechischer Identität. Die Bedeutung der früharchaischen Zeit, 1996.

D. Vieweger, Archäologie der biblischen Welt, UTB 2394, 2003.

M. Vogel, Herodes. König der Juden, Freund der Römer. Biblische Gestalten 5, 2002.

E. Vogt/O. Gigon (Hg.), Griechische Literatur Neues Hb. d. Literaturwissenschaft 2, 1981.

J. Weinberg, Bemerkungen zum Problem »Der Vorhellenismus im Vorderen Orient«, Klio 58 (1976), 5-20.

J. Weinberg, The Citizen-Temple Community, JSOT.S 151, 1992

J. Weinberg, Der Chronist in seiner Mitwelt, BZAW 239, 1996.

H. Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit, mit einem Beitrag v. L. Mildenberg, Hb. der Archäologie Vorderasien II/1, 1988.

J. Wellhausen, Israelitische und Jüdische Geschichte, 7. Ausgabe, 1914.

J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, 6. Ausgabe, 1905.

K.-W. Welwei, Die griechische Polis. 2. Auflage, 1998.

K.-W. Welwei, Das klassische Athen. Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jh., 1999.

M.L. West, The East Face of Helicon. West-Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth, 1997.

U. Wicke-Reuter, Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa, BZAW 298, 2000.

G. Widengren, Die Religionen Irans, 1965.

J. Wiesehöfer, Zur Frage der Echtheit des Dareios-Briefes an Gadatas, in: RhM 130, 1987.

J. Wiesehöfer, Das antike Persien. Von 559 v.Chr. bis 650 n.Chr., 2. Auflage, 2002.

E. Will/C. Orrieux, Judaïsmos-Hellénismos. Essai sur le judaisme judéen à l'époque hellénistique, 1986.

Th. Willi, Chronik, BK 24, 1992ff.

Th. Willi, Juda – Jehud – Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit, FAT 12, 1995.

H.G.M. Williamson, Ezra, Nehemia, WBC 16, 1985.

D. Winston, The Wisdom of Solomon, AncB 43, 1979.

O. Wischmeyer, Die Kultur bei Jesus Sirach, BZNW 77, 1995.

M. Witte/S. Alkier (Hg.), Die Griechen und der Vordere Orient. Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v.Chr., OBO 191, 2003.

E. Wolf, Griechisches Rechtsdenken II. Rechtsphilosphie und Rechtsdichtung im Zeitalter der Sophistik, 1952.

W. Zwickel, Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde, 2002.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – Lieferbare Titel

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band IV. XII–284 Seiten. 1998.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen.1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.

Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich.* 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.

Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.* Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1986. 2. verbesserte Auflage 1990.

Bd. 100 OTHMAR KEEL / MENAKHEM SHUVAL / CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 22 Tafeln. 1990.

Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede».* Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten.1990.

Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament.* Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 Seiten. 1991.

Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra.* IV–332 pages. 1991.

Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33.* XII–284 Seiten. 1991.

Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische.* XII–112 Seiten. 1991.

Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn.* XII–408 Seiten. 145 Abb. und 3 Falttafeln. 1991.

Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari.* VIII–256 pages. 1991.

Bd. 109 GÉRARD J. NORTON / STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text.* Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 pages. 1991.

Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel.* Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1991.

Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium.* Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.

Bd. 112 EDMUND HERMSEN: *Die zwei Wege des Jenseits.* Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie. XII–282 Seiten, 1 mehrfarbige und 19 Schwarz-Weiss-Abbildungen.

Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis.* XIV–474 pages, 2 planches. 1992.

Bd. 114 THOMAS SCHNEIDER: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches.* 480 Seiten. 1992.

Bd. 115 ECKHARD VON NORDHEIM: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients.* Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.

Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur.* 208 pages, 210 figures. 1992.

Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan.* XII–152 pages, 16 plates. 1992.

Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royauté au retour de l'exil.* Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie. XIV–270 pages. 1992.

Bd. 119 THOMAS M. KRAPF: *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit.* Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion. XX–364 Seiten. 1992.

Bd. 120 MIRIAM LICHTHEIM: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies.* 236 pages, 8 plates. 1992.

Bd. 121 ULRICH HÜBNER: *Spiele und Spielzeug im antiken Palästina.* 256 Seiten. 58 Abbildungen. 1992.

Bd. 122 OTHMAR KEEL: *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden.* Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder. 332 Seiten, 286 Abbildungen. 1992.

Bd. 123 WOLFGANG ZWICKEL (Hrsg.): *Biblische Welten.* Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag. 268 Seiten, 19 Abbildungen. 1993.

Bd. 125 BENJAMIN SASS / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals.* Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991. 368 pages, 532 illustrations. 1993.

Bd. 126 RÜDIGER BARTELMUS / THOMAS KRÜGER / HELMUT UTZSCHNEIDER (Hrsg.): *Konsequente Traditionsgeschichte.* Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag. 418 Seiten. 1993.

Bd. 127 ASKOLD I. IVANTCHIK: *Les Cimmériens au Proche-Orient.* 336 pages. 1993.

Bd. 128 JENS VOSS: *Die Menora.* Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem. 124 Seiten. 1993.

Bd. 129 BERND JANOWSKI / KLAUS KOCH / GERNOT WILHELM (Hrsg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament.* Internationales Symposion Hamburg 17.–21. März 1990. 572 Seiten. 1993.

Bd. 130 NILI SHUPAK: *Where can Wisdom be found?* The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature. XXXII–516 pages. 1993.

Bd. 131 WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich.* 134 Seiten. 1994.

Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter.* Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit. 392 Seiten. 1994.

Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit.* 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.

Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches.* Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.

Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten.* Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.

Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Baʿal.* Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.

Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani.* Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.

Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho.* Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.

Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* I[re] partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. II[e] partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse.* Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.

Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder.* Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.

Bd. 151 DAVID A.WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt.* Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.

Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque.* L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.

Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld.* Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.

Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.

Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt.* 136 pages. 1997.

Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik.* VIII–212 Seiten. 1997.

Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres.* Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.

Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia.* Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.

Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit.* Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.

Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit.* Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.

Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor.* Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.

Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder.* Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.

Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General.* Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.

Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas.* Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.

Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale.* Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.

Bd. 166 ESTHER FLUCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition.* XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.

Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen.* Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau.* Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.

Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven.* God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.

Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit.* Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49.* 408 pages. 1999.

Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament.* Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.

Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas.* Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.

Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire.* XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.

Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media* – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (Ist millennium BCE). Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25-29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.

Bd. 176 ALBERT DE PURY/THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids.* Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.

Bd. 177 JÜRG EGGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14.* The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII-156 pages. 2000.

Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum.* Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.

Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique.* Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.

Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina.* XX–612 Seiten. 2001.

Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis.* Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.

Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers.* Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.

Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nehemias.* Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.

Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II.* XII–188 Seiten und 36 Seiten Abbildungen. 2002.

Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebieterin aller Länder.* Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.

Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein.* Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002.

Bd. 187 PETER RIEDE: *Im Spiegel der Tiere.* Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. 392 Seiten, 34 Abbildungen. 2002.

Bd. 188 ANNETTE SCHELLENBERG: *Erkenntnis als Problem.* Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. XII–348 Seiten. 2002.

Bd. 189 GEORG MEURER: *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten.* VIII–442 Seiten. 2002.

Bd. 190 MARIE MAUSSION: *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet.* VIII–216 pages. 2003.

Bd. 191 MARKUS WITTE / STEFAN ALKIER (Hrsg.): *Die Griechen und der Vordere Orient.* Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr. X–150 Seiten. 2003.

Bd. 192 KLAUS KOENEN: *Bethel.* Geschichte, Kult und Theologie. X–270 Seiten. 2003.

Bd. 193 FRIEDRICH JUNGE: *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt.* 304 Seiten. 2003.

Bd. 194 JEAN-FRANÇOIS LEFEBVRE: *Le jubilé biblique.* Lv 25 – exégèse et théologie. XII–460 pages. 2003.

Bd. 195 WOLFGANG WETTENGEL: *Die Erzählung von den beiden Brüdern.* Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden. VI–314 Seiten. 2003.

Bd. 196 ANDREAS VONACH / GEORG FISCHER (Hrsg.): *Horizonte biblischer Texte.* Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag. XII-328 Seiten. 2003.

Bd. 197 BARBARA NEVLING PORTER: *Trees, Kings, and Politics.* XVI-124 pages. 2003.

Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity.* Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.

Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher.* Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.

Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg.* XXII–412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.

Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII–216 Seiten. 2004.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/bif/obo/obo.html

ACADEMIC PRESS FRIBOURG

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 1 JACQUES BRIEND / JEAN-BAPTISTE HUMBERT (éds.): *Tell Keisan (1971–1976), une cité phénicienne en Galilée.* 392 pages, 142 planches. 1980.

Bd. 2 BERTRAND JAEGER: *Essai de classification et datation des scarabées Menkhéperrê.* 455 pages avec 1007 illustrations, 26 planches avec 443 figures. 1982.

Bd. 3 RAPHAEL GIVEON: *Egyptian Scarabs from Western Asia from the Collections of the British Museum.* 202 pages, 457 figures. 1985.

Bd. 4 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 1.* Vorbericht 1984. 360 Seiten, 104 Tafeln, 4 Seiten Illustrationen, 4 Faltpläne, 1 vierfarbige Tafel. 1985.

Bd. 5 CLAUDIA MÜLLER-WINKLER: *Die ägyptischen Objekt-Amulette.* Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk. 590 Seiten, 40 Tafeln. 1987.

Bd. 6 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER / DAVID WARBURTON: *Tall al-Ḥamīdīya 2.* Symposium Recent Excavations in the Upper Khabur Region. 492 Seiten, 20 Seiten Illustrationen, 2 Falttafeln, 1 vierfarbige Tafel. 1990.

Bd. 7 HERMANN A. SCHLÖGL / ANDREAS BRODBECK: *Ägyptische Totenfiguren aus öffentlichen und privaten Sammlungen der Schweiz.* 356 Seiten mit 1041 Photos. 1990.

Bd. 8 DONALD M. MATTHEWS: *Principles of composition in Near Eastern glyptic of the later second millennium B.C.* 176 pages, 39 pages with drawings, 14 plates. 1990.

Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha.* Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age.* XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette.* Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ah.* Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 16 SHUA AMORAI-STARK: *Wolfe Family Collection of Near Eastern Prehistoric Stamp Seals.* 216 pages. 1998.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.

Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.

Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente.* Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.

Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné–Emar. Recherches au pays d'Aštata.* XXII–496 pages, 66 Planches. 2001.

Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3.* Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zur Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die Ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz.* X-204 Seiten, 126 Seiten Tafeln inbegriffen. 2003.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG

Zusammenfassung

Der vorliegende Band versammelt die Beiträge eines interdisziplinären und internationalen Symposions, das unter dem Titel «Der Einfluss Griechenlands auf die Religion und Kultur des antiken Israel» am 29. April 2003 am Fachbereich Evangelische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main stattgefunden hat. Aus archäologischer, landeskundlicher, althistorischer, literargeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Perspektive wird die Frage erörtert, welche Spuren griechischer Kultur vor dem Alexanderfeldzug in Palästina zu finden sind und welche wahrnehmbaren Veränderungen der Alexanderfeldzug mit sich brachte. Eine gemeinsame Beobachtung der unterschiedlichen Perspektiven liegt darin, nicht von einem direkten Einfluss der Griechen auf das vorhellenistische Israel auszugehen, sondern die Phönizier als Kulturvermittler stärker in den Blick zu nehmen.

Summary

This volume contains the papers presented at an interdisciplinary and international symposium entitled, «The Influence of Greece on the Religion and Culture of Ancient Israel» held on April 29, 2003 at the Evangelical Theology Faculty of the Johann Wolfgang Goethe-University in Frankfurt am Main. The contributions discuss the question of traces of Greek influence in Palestine prior to the campaign of Alexander and of the perceptible changes which that campaign introduced, from the perspectives of archaeology, geography, ancient history, literary history, and the history of religions. Uniting these diverse perspectives is the tendency to place greater emphasis on the role of the Phoenicians as mediators of Greek culture than on the direct influence of Greece on pre-Hellenistic Israel.